جاه دنیا دیدوکن شاه جهان و برکیده
معرفت منصبك اماکه ویرن مولا ده

۳۲۰ ورقه در

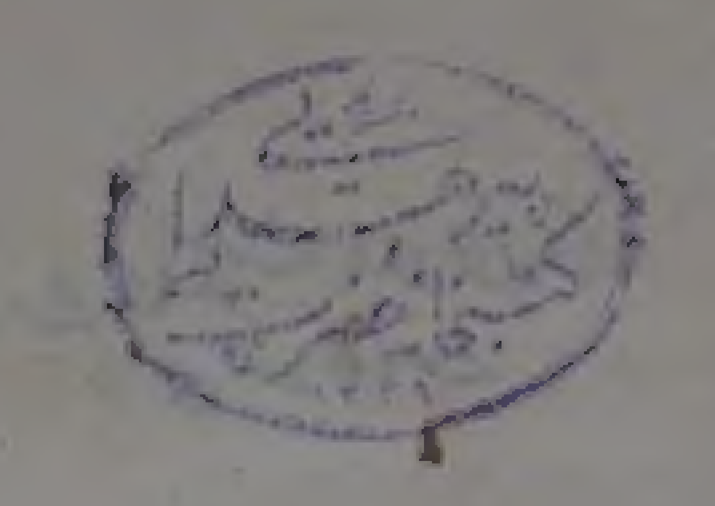
شرح ی کلمات ملا لاری
رحمه الله تعالی



ابعادی

۲۲۷ × ۱۵۰
۱۵۷ × ۷۳

۸۸۰



بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه فان
تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين احدهما
ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله والثاني ان يذكر لفظ دال
على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضافا الى الله يراد باسمه
تعالى فقد ذكرها هنا اسمه لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه
مطلقا فيستفاد ان التبرك او الاستعانة لجميع اسمائه واما
كلمة الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبداء للفعل
فهي من تتمة ذكره على الوجه المص فبطل ما توهم من ان الابتداء بالتسمية
ليس ابتداء باسم الله تع لان الباء ولفظ الاسم ليس شي منهما اسماء الله
تع فان قلت ما فائدة لفظ الاسم وهلا قيل بالله الرحمن الرحيم قلنا
فائدة ما اشرنا اليه من تعميم التبرك باسمائه كذا ذكره بعض المحققين
ولبعض المدققين فيه بحث ولنا عنه جواب اوردناه في شرحنا
على التفسير البيضاوي فان قلت لا فرق بين باسم الله وبين بالله
على مذهب اهل السنة كما قيل من ان اسم ليس بلفظ عندهم بل عين

المسمى

المسمى بدليل قوله تع ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها
وهم انما عبدوا الذات لا العبارات وايضا التسمية انما تكون للذوات
لا العبارات وقوله تع سبح اسم ربك الاعلى فان التسبيح والتنزيه
انما يكون للذات القديم المنزه عن النقايص لا للعبارة التي هي
في حيز الحدوث والنقصان قلت هذا رأي عاطل لبعض القاصرين
منهم فان المحققين منهم على ان اسم لفظ وانما اطلق في الاية
الاولى على الذوات مجازا تنبيها على ان تلك الذوات ليست
الا كالفاظ وعبارات اخترعوها من عند انفسهم وفي الاية
الثانية بمعنى اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص
كذلك يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة له تع عن الرفث وسوء
الادب فان قلت قال المص قدس سره في بعض تصانيفه ليس
الاسم باصطلاح الصوفية هو اللفظ بل هو ذات المسمى باعتبار
صفة وجودية كالعليم والقدير او عدمية كالقدوس والسلام
قلت المراد منه ما صدق عليه الاسم على ما دل عليه الامثلة لا اسم
والكلام هاهنا في اسم هذا واعلم انه قال المص في شرح النفس
وتسمية الله تع هو باعتبار تعينه في شأن الحاكم فيه على شئونه
القابلة منه احكام واثاره وتسمية الرحمن عبارة عن انبساط
وجوده المطلق على شئونه الظاهرة بظهوره فان الرحمن نفس
الوجود الرحمن الحق من حيث كونه وجودا منبسطا على كل
ما ظهر به ومن حيث كونه يظهر باعتبار وجوده له كمال القبول
لكل حكم في كل وقت بحسب كل مرتبة وحاكم على حاكم وتسمية

الرحيم هو من جهة كونه مخصِصا ومخصَصا لانه خصص بالرحمة العامة كل موجود ويقرب منه ما قال بعض المحققين الله اسم للذات الالهية باعتبار ان الكل منه واليه وجود او ماهية ومرتبة والرحمن اسم للذات باعتبار افاضة الرحمة العامة اعنى الوجود على الممكنات والرحيم اسم لها باعتبار تخصيص كل ممكن بحصته من تلك الرحمة اعنى الوجود الخاص وما يتبعه من وجود كالاته فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع ذوقا وشهودا عقلا ووجودا الحمد هو في الحقيقة اظهار الصفات الكمالية للمحمود وذلك قد يكون بالقول كما اشتهر في تعريفه اللغوى بانه ثناء باللسان على الجميل الاختيارى على قصد التعظيم وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال التى هى اثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية عقلية لا يتصور فيها خلاف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قصدية وقد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته وذلك انه تع حين بسط بساط الوجود على الممكنات التى لا تحصى ووضع عليه موائد كرمه التى لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود يدل عليها ولا يتصور فى العبارات مثل هذه الدلالة ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال المحقق القونوى

فى تفسيره للفاتحة الحمد هو الثناء وهو نوعان احدهما وهو العام وهو الحمد بما عليه المحمود والثانى اخص منه وهو الحمد بما يكون منه ويسمى شكرا وكل ما ينسب الى الجناب الالهى بلسان المدح والثناء لا يخ اما ان يفيد امرا ثبوتيا او سلبيا فالسلب راجع الى التسبيح والاثبات مندرج فى الحمد وبالجملة صيغة حمد مصدر ثبت مصدر بلام جنس بل حرف بلام اختصاص يعنى جنس مفهوم حمد خواه مبنى للفاعل وخواه للمفعول اعنى حامدية ومحمودية مختص است بحضرت حق سبحانه وتعالى زيراكه در جميع مراتب وجود هم حامد وست وهم محمود بزبان هر شايسته نعمات حمد وثناى حود سرايد وور لباس هر ستوده لمعات جمال حود نمايد رباعى در چشم عيان شاهد ومشهود توئى در قبله جان ساجد ومسجود توئى بى نام ونشان قاصد ومقصود توئى بكونين زبان حامد ومحمود توئى لله قيل انه اسم للذات الموصوفة لجميع الصفات اى المسماة لجميع الاسماء ولهذا يطلقون الحضرت الالهية من هى اى المطلقة الصادقة عليها مع جميعها او بعضها او لا مع واحد منها كقوله تع قل هو الله احد كذا فى كتاب اصطلاحات الصوفية للشيخ كمال الدين عبد الرزاق الكاشى وضعف الاول ظاهر فان ذلك يحتمل ان يكون كما قال المحقق الشريف فى شرح المواقف والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها صفة فى الاصل فقد انقلبت

على حضرة الذات مع جميع الاسماء وعندنا هو اسم الذات الالهية صح

علماً مشعراً بصفات الكمال للاشتهار ولا يرد على الثاني ان
الذات الالهية من حيث هي هي لا تعقل فكيف يكون موضوعاً
لان المراد ان الموضوع له هو الذات البحت المتصور بصفة من
صفاته فان ما تعقل الذات به آلة لملاحظة الموضوع له وليس
بداخل فيه كما تقرر ذلك عندهم في مثل اسماء الاشارة والموصلات
ثم فيه بحث اخر وهو ان المتبادر من الثاني ان لفظة الله علم
له تع وقد تقرر ان الصوفية والمعتزلة والحكماء ذهبوا الى ان
وضع العلم الشخصي في حقه محال كما صرح به المحقق القونوي
في تفسيره للفاتحة فتامل فيه وتحقيقه ان نفي علميته راجع
الى نفي علميته للذات البحت المطلق فان الذات من حيث اطلاقها
عن الموجودية والموصوفية بالاسماء والصفات لا تتعين
اليه الاشارة ولا تعلم ولا يكون لها اسم واثبات علميته راجع
الى انه علم للذات الموجبة الموصوفة بالالوهية قال بعض المحققة
اعلم ان هذا الاسم في مشرب التحقيق علم للذات الموحدة الموصوفة
بالالوهية والربوبية وسائر النعوت والصفات الوجوبية
لا مطلقا من حيث اطلاق الذات ولا منافات بينه وبين
ما في الاصطلاحات فانه قال ايضا وعندنا هو اسم الذات
الالهية وقوله اي المطلقة ليس بمعنى الاطلاق عن الالهية و
والموجدية والموصوفية بالاسماء والصفات الذي تجلى
اي انكشف بذاته لذاته ذات الشيء حقيقته وهو منقول عن
مونث ذو بمعنى الصاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة

الى ما يتقوم به او افراده يستحق الصاحبية والمالكية و
اطراده في لسان حملة الشريعة دليل على ان الاذن في الاطلاق
صادر وما قيل ان اطلاقه عليه تع من جهل المتكلمين لان
ذات تانيث ذو وهو جلت عظمته لا يصح له الحاق تاء
التانيث ولهذا امتنع ان يقال علامة وان كان اعلم العالمين
مدفوع بانه قد انمحى اثر التانيث من معناه وصورة تائه بخلاف
علامة قال المص قدس سره في شرح النقش حضرت ذو الجلال
والافضال در ازل الازال ذات خود را بذات خود مي دانست
وقد افادوا ذلك بقولهم تجلى بذاته لذاته فتعين في باطن علمه
مجالي ذاته وصفاته چه بهمان دانستن هر چه از اغاز افرينش
باز بر تو هستي بران افتاده باخواهد افتاد الى ابد الاباد در يك
جهان بادران جهان حتى المحسوسات ميدانست زيرا كه حقيقة
حق سبحانه عبارت از تعيني است كلي كه جامع جميع تعينات
كلية وجزئية ازلية وابدية است ان را تعين اول كويند پس
علم او بتعينات نامتناهي بعينه علم او باشد بذات خود پس فان
المراد من تعين مجالي ذاته وصفاته في باطن علمه هو انه تعالى
بذاته عالم في ازل الازل جميع حقائق الاشياء وبسبب علمه
تعالى بها حصل لتلك الماهيات تعينات علمية ووجودات
ظلية وانما صارت تلك الماهيات مجالي ومرايا ذاته و
صفاته لانها هي المسماة بالاعيان الثابتة في عرفهم و
قد تقرر عندهم انها ما شمت رائحة الوجود بل هي

فاذكره من جهة وسوء ظنه بائمة الاسلام وامراء الكلام لا من جهلهم

لانه حصل بفيضه الاقدس صورة الاشياء العلمية له
في ذاته فانه عليه تع بها سواء بحصول صورها في
قال بعض الفضلاء بالفارسية علم حق تعالى
او عين ذات است وعلم او بعالم صور اشياست
در و خواه كلي و خواه جزوي كه و الاشياء ان الصور
العلمية القائمة بذاته تعالى تعينات بنا زيها
كل منها عن الاخريها والمراد من باطن علم العدم
الخارجي والوجود الظلي الذهني فانه بطل كان
الوجود الخارجي ظاهره

باقية على ما كانت عليه من العدم والواجب هو الوجود
البحت فيحصل بينهما كال التقابل الذى هو شرط التراءى
فى المرآة والمجلى فصارت مجالى له تع قال خاتم المحققين
الدوانى فى شرح رباعياته بالفارسية آينه ما بكلى از لون
خالى بناشد لون نمايد ازين جهة مجلى ومظهر وجود حق
تعالى جز ممكنات كه معدومند فى ذاتها نتوانند بود چه مظهر
تا از صفاتى كه اظهار آن ميكند خالى نباشد اظهار صفات
غير از و نيابد ومظهريت را نشايد چه ظهور صفات او مانع
ظهور صفات غير گردد چنانچه در مثال آب وآينه روشن
است وفى قوله مجالى ذاته اشارة الى فائدة ايجاد ماهيات
الاشياء فى الوجود العلمى والخارجى فان الصوفية قالوا
جميل ان زمان از جمال خود بهره يابد كه حسن خود را در
آينه مشاهده كند بنابرين وجود مطلق از سماء اطلاق
وغيب هويت نزول فرموده در مراتب تعينات ومجالى
تشخصات تجلى كرد وحسن خود را در آينهاى مختلف
ديده ودر هر آينه صورتى مناسب او ملحوظ وبحسب تعدد
مظاهر كثرت پيدا شده فان قلت ان كان علمه بذاته هو بعينه
علمه بماهيات الاشياء على ما فصل فلا يصح تفريعه عليه بالفاء
التفريعية المقتضية المغايرة بالذات والتعقيب لان علمه
تع بها ليس عقيب علمه تعالى بذاته لانه عينه قلت كلاهما
ممنوع قال الشيخ الرضى قد يفيد الفاء العاطفة للجمل

كون

كون ما بعدها كلاما مرتبا على ما قبلها فى الذكر لا ان مضمونها
عقيب مضمون ما قبلها فى الزمان نحو قوله تع وكم من قرية
اهلكناها فجاءها بأسنا ثم انعكست آثار تلك المجالى والمرايا
ولم يقل ثم انعكست تلك المجالى تنبيها على ما تقرر عندهم من
ان تلك المجالى اعنى الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود
فان ما ظهر منها انما هو آثارها وعلى ان تلك المجالى هى الصور
العلمية القائمة بذاته تع وانها عين الذات عندهم فلا تنعكس
هى بنفسها بل انما تنعكس آثارها فانها غير مجعولة بجعل الجاعل
عند الصوفية كما تقرر فى مظانه فليفهم الى الظاهر اى ظاهر علمه
تع من الباطن المراد من الظاهر والباطن هو الوجود والعدم
فى الخارج اى ثم خرج آثار تلك الماهيات التى مجالى ذاته وصفاته
من الوجود العلمى الباطن الذى هو العدم الخارجى الى الظاهر
الذى هو الوجود الخارجى على وفق وجودها العلمى فانها عكوس
منها فان الفيض الالهى ينقسم الى الفيض الاقدس عن شوائب
الكثرة وهو عبارة عن تجلى الحبى الذاتى الموجب لوجود الاشياء
واستعداداتها فى الحضرة العلمية والفيض المقدس وهو عبارة
عن التجلى الوجودى الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات
فى الخارج وبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها
الاصلية فى العلم وبالثانى يحصل تلك الاعيان فى الخارج
وفى قوله ثم انعكست اشارة الى ما فى شرحه قدس سره
على النقش قال بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات

الوسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة
عينه تعالى والفعل والقبول له يدان فهو الفاعل باحدى
يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش
فصح انه اوجد الشيء الا نفسه وليس الا ظهوره ولهذا قال
فصارت الوحدة اى الوجود الواحد من جميع الوجوه مبالغة
في وحدته كانه هو الوحدة الواجب لذاته كثرة اى الحقايق الممكنة
الموجودة الكثيرة كانشاهدات وتعاين على صيغة المعلوم رعاية
لسجع الباطن ان صورة جزئية حقيقية واحدة تصير كثرة مختلفة
اذا انطبعت في مرايا متكثرة مختلفة بالصغر والكبر والطول والقصر
والاستواء والتحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات
وذلك لانه قد تقرر بينهم ان كل ما يدرك ويشاهد فهو حق
ظاهر في صورة خلق متوهم وهي الصورة الظلية فالظاهر هو الحق
لا غير وجميع العقلاء يدعون تنزيه الله تع مع كونهم مقيدين
لان العقل لا يقبل الا بالتقييد ويثبتون الحدوث وينفونه
عن الحق سبحانه وينزهونه عنه واما العرفاء المحققون فلا يثبتون
الحدوث اصلا وراسا فان شهود التوحيد ينفيه عن اصله يثبته
بعد نفيه بالحق بمعنى تجلي الحق تع مع الذات بوجوهه في الصور
فيكون الحدوث عندهم ظهوره تع في الصور المختلفة بالتجليات
المتعاقبة الغير المكررة وعند المحققين لا غير والاغيار المسماة
بالعالم عينه فهو سبحانه في جميع مقام الاحدية موهوم في مقام التغير
والكثرة فعين الصورة المتجلية على القلب عين الصورة القلبية

في الحقيقة وان اختلفت بالقابلية والمقبولية فالحق سبحانه
هو المتجلي والمتجلى له فان اعتبرت ظهور الواحد الحق سبحانه
في صورة الكثرة قلت المتجلي والمتجلى له وان اعتبرت احدية الجمع
نفيت الغير وقلت العين واحدة فان احدية جمع الوجود
تحكم بنفي السوى وتشهد بقوله كل شيء هالك الا وجهه
فلا نفي عنه في التجليات الغير المتناهية فانه واحد لا موجود غيره
واذا كان العين واحدة وليس في الوجود غير فالذي ظهر في صورة
هو الذي ظهر في صورة اخرى فعين النور هو عين الظلمة هي
عين النور وكذا جميع المتضادات لانها حقيقة واحدة ومن
غفل عن مقام الوحدة يبقى في حجاب الكثرة وظلمتها وهو
مغموم ابدا الاحتجابه وجهله فالوحدة منبع النور والكثرة منبع
الظلمة والتشنيع عليهم في هذه الدعاوى من قبل الجمهور
لا سيما المتشرعين من العلماء مشهور وتشنيع الصوفية على
الفقهاء والمتكلمين في كتبهم مسطور والعجب ان اكثر المحققة
من العلماء الرسمية مثل المحقق الطوسي والشيخ الرئيس والعلامة
النيسابوري وغيرهم صرحوا بهذه المسئلة حيث قال العلامة
النيسابوري في تفسيره لا ذرة من ذرات العالم الا ونور الانوار
محيط بها قائم عليها قريب منها اقرب من وجودها اليها
لا بمجرد العلم فقط ولا بمعنى الصنع والايجاد فقط بل
بضرب اخر لا يكشف عنه غير الخيال مع ان التعبير عن
بعض ذلك يوجب شنعة الجهال فلا تبادر الى التكير

والتكفير فلله دره قدس سره حيث ضمن خطبة رسالته متا
صد العلم الالهى رعاية لبراعة الاستهلال فان فيه اشارة الى
ان الموجود الحقيقى منحصر فيه تع وانه لا موجود سواه فان
ما نشاهد ونعاين ليس الا الواحد الحق الذى صار بالتعينات
المختلفة كثرة كما ترا فليفهم ثم لما كان الرسول صلى الله
عليه وسلم نعمة عظيمة ومنة جسيمة علينا لا يشاركه فيها
احد عقب تحميده تع بالصلوة عليه على وجه يشير الى تلك
النعمة العظمى فقال والصلوة المشهور انها من الله رحمة و
من الملائكة استغفار ومن البشر دعاء وقال بعض المحققين
الصلوة من الله تع لمن دون النبى رحمة وللنبى م تشريف
وزيادة تكرمة وقال ابو العالية صلواة الله تعالى ثناؤه
عليه عند الملائكة وصلوة الملائكة الدعاء والحق هو
المشهور لان الرحمة من الله تعالى تتعلق بكل شىء بحسب
استعداد ذلك الشىء وطلبه اياها من حضرة الله تع فالرحمة
على العاصين المذنبين الغفران والعفو عنهم وعلى المطيعين
الرضا ولقاء الحق وعلى العارفين الموحدين ذلك مع افاضة
العلوم اليقينية وعلى المحققين الكاملين والمكملين من
الانبياء والاولياء عليهم الصلوة والسلام التجليات
الذاتية والاسمائية والصفاتية فالرحمة المتعلقة
بقلب النبى م هى على مراتب التجليات الذاتية والاسمائية
الكمال استعداده وقوة طلبه اياها وفيضها من الاسم

الجامع

الجامع الالهى الذى هو منبع الانوار كلها ولو قال المصر
والصلوة والسلام لكان اولى ليوافق الاهية وفراها
عن الكراهة فانه قال بعض الفقهاء افراد الصلوة عن
السلام عليه صلى الله عليه وسلم مكروه على من به وبسببه
لا بغيره من الانبياء فان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر
على ما تقرر عند الادباء رجعت تلك الكثرة الى وحدتها
الاولى وذلك لانه م كما كان واسطة لوجوداتهم فى العلم
والعين ماهية ووجودا كذلك كان واسطة لكمالاتهم
قال الله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وحمدا لكل
عين بايصالها الى كمالها وغاية كمالها رجوعها الى وحدتها
الاولى هذا ما حضر عندى فى توجيه كلامه هذا ولعل الله
يحدث بعد ذلك وجها اوجه من هذا وعلى آله اهل بيته
لتبادره الى الفهم عند الاطلاق والمشهور ان اصله اهل
بدليل تصغيره على اُهَيل وليس لشىء لان الظاهر انه تصغير
اهل وان الال لا يصغر فقال الكسائى سمعت اعرابيا يقول
آل واُوَيل واهل واُهَيل والخلاف الفقهى فيه مشهور وقال
المصر قدس سره الآل هم الذين يؤل اليه امورهم صلى الله عليه وسلم
ومراتبه العلمية والمقامية والحالية اقول لا شك ان رأس
هؤلاء ورئيسهم المعصومون من اهل بيته رضى الله عنهم
المشهورون بالائمة الاثنى عشر وصحبه جمع الصاحب وهو
كل مؤمن رأى رسول الله م فى حال حيوته ولو ساعة ولا يختص

بالانس بل مدخل فيه مؤمنوا الجن الذين ادركوا خدمته و
صحبته فى حال حياته بل يدخل فيهم الملائكة القائرين بصحبته
حال حياته على قول من ذهب الى انه عم مبعوث الى الملائكة
ايضا على ما صرح به فى شرح البخارى للشيخ ابن الحجر الذين لهم
فى وراثة هذه الفضيلة اى كونهم وسيلة وسببا فى رجوع
تلك الكثرة الى وحدتها الاولى يد طولى اى قدرة كاملة
فان اطلاق اليد على القدرة مجاز مشهور وتوجيه الكلام
ظاهر فان الال والاصحاب رضى الله عنهم قدرة فى ايصال الخلق
الى كمالاتهم وامداد الحق عين بايصالها الى كمالها وفيه تخصيص
للصلوة على بعض من الال والاصحاب فان من البين انه
ليس لجميعهم وراثة هذه الفضيلة فضلا عن اليد الطولى فيهما
ووصفهما رضى الله عنهم بهذه الصفة الواحدة تنبيها
على ان مزيتهم على من سواهم انما هو بما ورثوا من معارفه
وحقايقه وعلى مناصبه وجلى مناقبه لا لمجرد النسب فانه
عليه السلام قال من بطؤ به عمله لم يسرع به نسبه قال الطبرى
الشيعى الامامى فى تفسيره عند قوله تع ان اولى الناس بابراهيم
للذين اتبعوه وهذا النبى والذين امنوا وفى هذه الاية دلالة
على ان الولاية يثبت بالدين لا بالنسب ويعضد ذلك قول
امير المؤمنين رض ان اولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاؤا به
ثم تلا هذه الاية وقال ان ولى محمد من اطاع الله وان بعدت
لحمته وان عدو محمد من عصى الله وان قربت قرابته وروى

عمر بن زيد قال قال ابو عبد الله انتم والله من ال محمد قلت
من انفسهم جعلت فداك قال نعم والله من انفسنا قالها
ثلثا اما بعد فهذه اشارة الى الحاضر فى الذهن مطلقا او الحاضر
مطلقا اذ هنا او خارجا من احد الاشياء السبعة التى هى الالفاظ
المخصوصة من حيث يدل على معانيها او المعانى المخصوصة
من حيث يعبر عنها بالفاظ مخصوصة او النقوش المخصوصة
من حيث يدل عليها او المركب من الاثنين منها او الثلاثة
للاخبار عنها بقوله رسالة فانها كالكتاب عبارة عن احد
الامور السبعة المذكور على ما تقرر فى مظانه فان قلت
قد تقرر عند المحققين من الادباء ان المبهمات والمضمرات
بحسب معانيها جزئيات حقيقية فهذه هاهنا جزئى او
كلى قلت قد جوز فيه الامران ولكن الاصح كون معنى هذه
هاهنا وفى امثاله كليا فان اسماء الكتب من اعلام الجنس عند
الاكثرين والاشارة الى الجنس والكلى مبنى على جعله بمنزلة
الجزئى المحسوس المشاهد او على ان الكلى المذكور من حيث انه مذكور
بهذا الذكر الجزئى جزئى لا يحتمل الشركة واطلاقه عليه من هذه
الحيثية وفيه احتمالات اخر فتدبر فى تحقيق هذه ظرفية توسعة
اغنت شهرتها عن مؤنة ذكرها تفصيلا مذهب الصوفية و
انما قدمهم لان المقصود من وضع الرسالة تحقيق مذهبهم
وعقائدهم وبدائه موضوع علم صوفية وجود حق است
سبحانه ومبادى ان اثبات حقايق ذكر لازم وجود حق است

اى سواء كان وضع الديباجة
قبل التصنيف او بعده
منه
رحمه الله

وآن حقايق عبارتست از اسماء ذات و اسماء صفات
و اسماء افعال و مسايل عبارت است از آنچه بدو مبين
مى شود حقايق متعلقات اين اسماء ثلثه و مرجع اين
هم بدو چيز است وهما معرفة ارتباط العالم بالحق والحق بالعلم
وما يمكن من معرفة المجموع وما يتعذر پس معلوم شد كه علم الهى
اشرف و اعز جميع علوم است لشرف موضعه وعزة مباديه
ومسائله وعلم حكمت وكلام اگرچه موضوع ايشان موضوع
اين علم است لكن در ان دو علم از كيفيت وصول العبد
الى ربه والقرب منه الذى هو المقصد الاعلى والمطلب
الاسنى من تحصيل العلوم بحث نميكنند پس اين علم انفع
وارفع بل صفاوه ونقاوه جميع علوم باشد فلا مطمع للنجاة
الا بحصوله واقتنائه ولا فوز من الدرجات الا بوصوله
واجتنائه كذا قال بعض العرفاء والحق ان العلوم الثلثة
اعنى علم الصوفية والحكمة والكلام علم واحد وان الاولين
داخلان فى الكلام قال فى الاحياء واما الفلسفة فليست
هى علما براسها بل هى اربعة احدها الهندسة والحساب
وهما مباحان كما سبق والثانى المنطق وهو بحث عن وجه
الدليل وشروط ووجه الحد والشروط وهما داخلان فى علم
الكلام والثالث الٰهيات وهو بحث عن صفات الله وذاته
وهو داخل فى الكلام ايضا ولم ينفردوا فيها بنمط من العلم
بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة كما ان الاعتزال

ليس علما براسه بل اصحابه طايفة من المتكلمين واهل البحث
والنظر وانفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلسفة هذا
كلامه ومنه ظهر ان علم الصوفية من علم الكلام وان العلوم
الثلثة فى الحقيقة علم واحد بالذات وان اختلفت بالاعتبار
هذا واعلم ان المتكلمين والفقهاء من اهل السنة والجماعة
اختلفت كلمتهم فى حق الصوفية وعقايدهم فقال الامام
الغزالى بعد ما ذكر مبادى احواله انى علمت يقينا ان الصوفية
هم السالكون لطريق الله تع خاصة وان سيرتهم احسن السير
وطريقتهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق
فان جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة
من مشكوة النبوة وليس وراء النبوة على وجه الارض
نور يستضاء به فاذا يقول القائلون فى طريقة اول شرطها
تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تع ومفتاحها الجارى
فيها مجرى التحريمة من الصلوة استغراق القلب بذكر الله
تع واخرها الفناء بالكلية فى الله عز وجل وهذا اخرها
بالاضافة الى ما يكاد ان يدخل تحت الاختيار والكسب من
اوايلها وهى على التحقيق اول الطريقة وما قبل ذلك كا
لدهليز للسالك اليه وقال بعض العرفاء بدانكه مشايخ
طريقت قدس الله ارواحهم كبراء دين ومقتدايان اهل يقين
اند وجامع اند ميان علم ظاهر وباطن وارباب احوال واصحاب
كمال اند عقايد صافية ايشان بنا بر اصول صحيحة صريحه

مدح الصوفية

است از کتاب وسنت واجماع امت ومؤید است
بدلائل نقلیه وشواهد عقلیه وبا این هم اهل ذوق
ووجدان وکشف وعیان ند ومحققان ومؤیدان مذاهب
وعقاید اهل سنت وجماعت ند واز بدعتها وضلالتها
دور ودر اند نجوم آسمان هدایت ورجوم شیاطین غوایت
اند وفي الرسالة القشيرية فقد جعل الله تع هذه الطايفة
صفوة اوليائه وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله
وانبيائه جعل قلوبهم معادن اسراره واختصهم من بين
الامة بطوالع انواره فهم الغياث للخلق والدائرون في
عموم احوالهم مع الحق بالحق صفاهم من كدورات البشرية
ورقاهم الى محال المشاهدات بما تجلى لهم من حقايق الاحدية
ووفقهم بالقيام باداب العبودية واشهدهم مجارى
احكام الربوبية فقاموا باداء ما عليهم من واجبات
التكليف وتحققوا بما منه سبحانه لهم من التقليب والتصريف
هذا كلام المقبولين من الفقها والصوفية في حق الصوفية
ما لا يرضى به عاقل وطعن كثير من المجتهدين فيهم طعنا
كثيرا على ما فصل القول فيه في كتبهم لا سيما في شرح البخاري
للشيخ ابن حجر حتى كفر ابن تيمية وتلامذته الشيخ محي الحق والدين
محمد العربي والشيخ ابن الفارض وتلميذ الشيخ العربي الشيخ
صدر الدين القونوي ومن ذهب مذهبهم زعما منهم ان
هؤلاء جمعوا بين التصوف والفلسفة وانهم ذهبوا

وما قال الفقهاء والمحدثين فقد قالوا في حق الصوفية صح



الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاصول المخالفة لشريعة الانبياء
حيث قال ابن تيمية في رسالة معمولة لتحقيق ايمان فرعون
هؤلاء الذين اخرجوا الفلسفة في قالب الولاية وعبروا
عن المتفلسف بالولى واخذوا معانى الفلاسفة وابرزوها
في صورة المكاشفة والمخاطبة قالوا ان الولى اعظم من النبى
لان المعانى المجردة يأخذها عن الله تعالى بلا واسطة ما يتخيل
للنبى في نفسه والنبى يأخذها بواسطة ما يتخيل في نفسه
من الصور والاصوات ولم يكفهم هذا البهتان حتى ادعوا
ان جميع الانبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة
خاتم الاولياء الذى هو اجهل الخلق بالله تع وابعدهم عن
دين الله والعلم بالله عندهم العلم بانه الوجود المطلق
السارى في الكائنات فوجود كل موجود هو عين واجب
الوجود وحقيقة هذا القول هو قول الدهرية الطبيعية
الذين ينكرون ان يكون للعالم مبدع ابدعه هو واجب الوجود
بنفسه بل يقولون العالم نفسه واجب الوجود بنفسه فحقيقة
قول هؤلاء شر من قول الدهرية الالهيين وهو يعود عند
التحقيق الى قول الدهرية الطبيعيين هذا كلامه وهو قطرة من
بحر تشنيعاتهم على الصوفية والانصاف والحق ان الامر ليس
على ما ذكر هؤلاء العصابة المتعصبة الخارجين عن الانصاف
والسالكين مسلك الاعتساف وان كان عقايد الصوفية
يوافق عقايد الفلاسفة في كثير من العقايد ولكن دفعا

بوجب الكفر والبدعة واما قوله وحقيقة هذا هو قول
الدهرية فلا نم ان حقيقة هذا القول هو قول الدهرية فانهم
لم يقولوا بوحدة الوجود وبالجملة بينهما بون بعيد كما يظهر
بعد تعقل القولين وتصور المذهبين حق تعقلهما كما لا
يخفى على الراسخين في العلم الالهي وكثير من العلماء المتبحرين
والمجتهدين يعظمون الصوفية ويوقرونهم اشد تعظيم وتوقير
قال في فصل الخطاب و زبدة علماء ومجتهدين ابو العباس
احمد بن شريح است وكان مجتهدا وآية في علوم الشريعة
وبه انتشر مذهب الشافعي في الافاق كان يعظم المشايخ و
ارباب الاحوال ويحترمهم ويقول عن كمال ورعه وعلمه هذه
رموز قوم لا نعرفها لالفاظهم وكلامهم صولة ماهي صولة
مبطل وچون اجماع متاخرين بري منعقد است وآن خلاف
متقدم اگر ثابت شود مرتفع است باجماع متاخرين طعن
طعنان درين زمان عين بدعت است وضلالت وخلاف
اجماع باشد وحفظ عقيده برهمه مؤمنان در مثل اين
قصه فرض ولازم است انتهى كلامه وذهب حجة الاسلام
والشيخ العربي واتباعه الى انه لا منافاة بين الشرع والفلسفة
والكشف والشهود لصوفية كما يظهر لمن تتبع ونظر في
مصنفاتهما من الاحياء والفصوص والفتوحات المكية
قال الغزالي شرح توحيد دراز است وعلم وى نهايت همه
علمهاست وميان شرع وعقل وتوحيد هيچ تناقض نيست



نيست نزديك كسى كه چشم بصيرت وى گشاده اند هذا
كلام الفريقين والحق ان الصراط المستقيم والدين القويم
ان يجعل كتاب الله والسنة الصحيحة وما روى عن اهل
البيت والصحابة رضى الله عنهم معيارا وميزانا ودستورا
يرجع اليه العقايد كلها فما ذكره الصوفية والفلاسفة
وغيرهم من المتكلمين ان وافق الكتاب والسنة ولو بتاويل
وتوجيه صحيح فهو حق والاعتقاد به يوجب السعادة والنجاة
من الشقاوة وما خالف من كلماتهم للكتاب والسنة بوجه لا يمكن
تطبيقه عليهما والجمع بينهما فانزه ولا تصغ اليه ولا تبادر
الى انكارهم واساءة الادب اليهم واما عكس ذلك فكفر بواح
وذلك لان الانبياء هم معصومون عن الخطاء والاولياء
والصوفية غير معصومين ويجوز في الكشف الخطا كما يجوز
في النظر فالواجب المحتم عليك وعلى كل احد من العقلاء
متابعة الانبياء واتباعهم والمخالفة مع من خالفهم فيما
خالفهم فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل
والمتكلمين من اهل السنة والجماعة والفرق الناجية من
الاشاعرة والماتريدية لان المحقق مذاهب جميع المتكلمين
من الفرق الثلث والسبعين المشار اليه في الحديث قال رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق امتي على ثلث وسبعين
فرقة كلهم في النار الا واحدة قيل ومن هم يا رسول الله
قال الذين على ما انا عليه واصحابي وذلك ظاهر فانهم

اثبتوا جميع اصول الدين بالبراهين القاطعة العقلية بوجه
لا يبقى للخصم المعاند مجال الشقاق ويحافظون في جميع المباحث
على القواعد الشرعية ولا يخالفون القطعيات منها جرياً
على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة
والفلاسفة وتعلم علم الكلام فرض كفاية عند الجمهور من
علماء الامة المرحومة وفرض عين عند كثير من معتزلة والحق
ان تعلم علم الكلام قد يصير فرض عين بالنسبة الى بعض الاشخاص
وان كان فرض كفاية بالنسبة الى من عداهم وذلك كالقادر
على تعلم ما يزيل الشكوك بقانون علم الكلام مع عروض الشكوك
التي لا يزول الا به فانه يجب عليه تعلم علم الكلام ليحصل له
اليقين الواجب عليه تحصيله بالنظر والاستدلال لان ذلك لا يكون
العلم به الا بعلم الكلام وما نقل عن السلف من الطعن في
الكلام فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد
عقايد المبتدين والتوريط في اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة
من المقال واعلم انه قال الامدي كان المسلمون عند وفاة النبي عم
على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم ولا في امور اجتهادية
لا يوجب ايماناً ولا كفراً وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين
وادامة مناهج الشرع القويم وذلك لاختلافهم عند قول النبي عم
في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي
حتى قال عمر ان النبي عم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر

اللغط

اللغط في ذلك حتى قال النبي عم قوموا عني لا ينبغي عندي
التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة
فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عم جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظاراً لما يكون
من رسول الله عم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته
حتى قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمداً قد مات علوته بسيفي
وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر رضي الله عنه
من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ومن كان يعبد اله
محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال
عمر كاني ما سمعت هذه الاية وكاختلافهم بعد ذلك في موضع
دفنه بمكة والمدينة او بيت المقدس حتى سمعوا ما روي عنه عم
ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة
وثبوت الارث عن النبي عم وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال
عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم فقال ابو بكر رضي الله عنه اليس قد قال الا بحقها
ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالاً
مما ادوه الى النبي عم لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد
ذلك في تنصيص ابو بكر رض على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى
حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي ملازمة

قول عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم عقد [illegible] رض الله

علي ومعوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم
اختلافهم في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم
في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع
وديات الاسنان وغير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج
ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني
وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر
واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تع ولم يزل الخلاف يتشعب
والاراء يتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات
الى ثلث وسبعين فرقة وقد عرفت فنقول علم ان كبار الفرق
الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والجبرية والمشبهة والناجية واما الفرق الناجية المستثناة
الذين قال النبي م فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم
الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة
ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم
ووجود الباري وانه لا خالق سواه وانه قديم متصف بالعلم
والقدرة وساير صفات الجلال لا شبه له ولا ضد له ولا
ند له ولا يحل في شيء ولا يقوم بذاته حادث ليس في حيز ولا في
جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
ولا شيء من صفات النقص مرئي للمؤمنين في الاخرة بلا انطباع
ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن غني لا يحتاج الى
شيء ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله

ان الله مرئي للمؤمنين في الاخرة بلا انطباع ولا شعاع

لا غرض

لا غرض لفعله ولا حاكم سواه ولا يوصف فيما يفعل ويحكم
بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة
والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا المجازات
والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود
اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين
والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من ادم الى محمد عليهم
السلام واهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة والامام
يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله م ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ولا نكفر احدا
من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم او شرك
او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة
او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي جمع على حرمتها
واما ما عداه فالقائل به مبتدع لا كافر وللفقهاء في معاملتهم
خلاف خارج عن فننا كذا في المواقف وشرحه واقول لا شك
ان الحق في العقايد ما وافق عقايد النبي م وهو لا يخرج عن
عقايد اهل السنة من الاشاعرة والماتريدية والامامية والمعتزلة
من فرق الثلث والسبعين ومن عقايد الصوفية والمتألهين
من الحكماء ولا يخلو كل من هؤلاء الفرق السنة عن خطاء في مسئلة
من المسائل الاعتقادية ولكن خطائهم قليل ويسير بالنسبة
الى غيرهم ويمكن للطالب الصادق للحق ان يصل الى الحق في كل
مسئلة بان ينظر بالنظر الصحيح المؤيد بالتوفيق الالهي بعد

القائل بما عدا المذكور مبتدع لا كافر

تخلية سره عن التعصبات الباردة وتحليته بالانصاف لا يخالف
بصيرته بنور الحق في هذه المذاهب الستة ويختار منها ما هو
مطابق لاعتقاد النبي م بما ظهر له من البرهان القاطع على ذلك
وما ذلك على الله بعزيز فانه على ما يشاء قدير وبتحقيق رجاء
الراجين جدير وللحكماء المتقدمين وهم الاشراقيون فان المتقدمين
من الحكماء ليس الا الاشراقيين حتى وصل النوبة الى ارسطو تلميذ
افلاطون فانه دون الحكمة واشتغل بطريق النظر والاستدلال
وكانت الحكماء يمشون في ركابه مستفيدين منه ولهذا سموا المشائين
قال بعض الفضلاء وطريق اشراق برزخيست ميان تفكر وتصوف
واشراقيان را تحقيقات شريفه وتدقيقات لطيفه مى باشد ومشا
مكاشفات صورى ومشاهدات معنوى اند وقدماء حكماء اشراقى
بوده اند وبعضى انبياء اند وبعضى اولياء واقسام حكمت را بوحى و
الهام معلوم كرده اند وگويند اغاثاذيمون شيث است وهرمس
هرامسه كه مدون احكام نجوم وطلسمات وطبست ادريس ولقمان
شاگرد او بود وفيثاغورس شاگرد سليمان وافلاطون حكيم خاتم
حكماء اشراقى است وشيخ شهاب الدين ابو الفتح يحيى مقتول احياء
حكمت اشراقيه كرده وقيل الحكماء السابقون اكثرهم كانوا الهيين
مؤمنين بالانبياء الماضين وكانوا لا يعدون احدا من المتالهين
ما لم يصر بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان
شاء اعرج الى عالم النور وان شاء ظهر في عالم الزور كذا في فصل
الخطاب وفيه ايضا وشيخ بزرگوار عالم وعارف ابو بكر بن اسحق

اشراقيون

مشائيون

اغاثاذيمون شيث است كويند

كون البدن كقميص يخلعه تارة ويلبس اخرى



اسحق كلابادى بخارى وغير ايشان از مشايخ كبار در بعضى كتب
ورسائل خود در بعضى محال از سخنان حكماء سالفين انچه
موافق ارباب حقايق واحوال بوده است وموافق شرع مطهر
نموده اورده اند بحكم انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال وبحكم
خذ ما صفا ودع ما كدر والله اعلم بالسرائر وقال بعض المتاخرين
لعل بعض الفلاسفة المخذولة المنحوسة لعنهم الله تعالى
كانوا قبل متمسكين بشريعة نبي باشروا تاويل متشابهات كلام
الانبياء والكتب المنزلة فوقعوا فيما وقعوا وتركوا متابعة الانبياء
وركنوا من الكشف الى العقل ومنه الى وسط جهنم اعاذنا الله
من ذلك فالهجرة الهجرة من متابعتهم وقال حجة الاسلام
في المنقذ من الضلال بعد البسط والتطويل في الكلام لكن
مجموع ما غلط الفلاسفة فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب
تكفيرهم في ثلث منها وتبديعهم في سبعة عشر اما المسائل
الثلث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم ان الاجسام
لا تحشر وانما المثاب والمعاقب هي الارواح المجردة والعقوبات
روحانية لا جسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به ومن ذلك
قولهم ان الله تع يعلم الكليات لا الجزئيات وهو ايضا كفر صريح بل
الحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
ومن قولهم بقدم العالم وازليته فلم يذهب احد من المسلمين
الى شيء من هذه المسائل هذا كلامه وقال في شرح المقاصد ثم
ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب

تكفير الفلاسفة بالمسائل الثلث

المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات
لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة
فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول
الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الا
الهية لان للتبشير والانذار بثواب نفعا ظاهرا في امر نظام
المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار
بثواب المطيع وعقاب العاصي تاكيد لذلك وموجب لازدياد
النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان ضرا في حق
المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل
بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن هذا كلامه ولا شك انه
مخالف لما نسب الامام اليهم ولو صح هذا النقل منهم فهم مؤمنون
بالحشر الجسماني كالمليين واتباع الانبياء وبعض المتاخرين
وجهوا كلامهم في علمه بالجزئيات بوجه لا يلزم تكفيرهم
فيه القيصري قال في شرحه على القصيدة التائية لابن الفارض
لا بد ان يعلم ان النفس الناطقة الانسانية عند جميع الاولياء
والحكماء الالهيين ازلية وابدية لا بداية لوجودها وتحققها
في نفسها ولا نهاية لها مع كونها صادرة من المبدا الاول و
معلولة لعلة العلل هذا كلامه ولو صح هذا فيلزم ان يكون جميع
الاولياء قائلين بقدم العالم موافقة للحكماء مع انه مخالفا لما
ذهب اليه الانبياء ويلزم ان لا يصح قول الامام فلم يذهب احد
من المسلمين الى شيء من هذه المسائل وغير ذلك من المحاذير

والحق ان نسبة هذا القول الى الاولياء افتراء بلا امتراء كما لا يخفى على المطلع على مذهبهم

الشنيعة كما لا يخفى على الناقد البصير وملخص الكلام في
حق الفلاسفة انهم فرق مختلفة بعضها فوق بعض في
البعد عن الحق والقرب اليه وقد اتفق كلمة العلماء والمجتهدين
من اهل السنة والجماعة والامامية والمعتزلة وغيرهم من الفرق
المعتبرة على تكفير الفلاسفة وذهب بعض العلماء الى ان بعضا
منهم بل المحققين منهم كانوا مؤمنين بالله واليوم الاخر وبالنبوة
وبجميع ما اتى به الانبياء وطائفة من المتفلسفة المخذولة
كافرين بالله تع واليوم الاخر وبما اتى به الانبياء عم والحق الصريح
ان مخالفة الفلسفة لمسلك النبوة ظاهرة لا يمكن انكاره و
بحمد الله تع ومنه قد ابطل المتكلمون بالبراهين القاطعة اصولهم
الفلاسفة المخالفة لاصول دين الانبياء وغيرها مما لم يخالف
الشريعة بحيث لا يبقى مسئلة من مسائلهم الا وللمتكلمين
عليهم بحث ومنع او معارضة او مناقضة متوجهة عليهم
بحسب قوانينهم المسلمة عندهم وهذا من خصائص علماء
هذه الامة الذين هم كانبياء بني اسرائيل فان اليهود والنصارى
لا يقدرون على ابطال الفلسفة كما ابطله علماء الاسلام كما لا
يخفى على المتدربين فالواجب على المؤمنين بالانبياء ان ينظروا
في اصول الفلاسفة فما كان منها موافقا لاصول الدين فنعم
الوفاق والاتفاق فنصدق به وما كان منه مخالفا لها بوجه
لا يمكن تطبيقه باصول الدين الثابتة بالتواتر بوجه من الوجوه
الصحيحة فهو كفر يجب انكاره وابطاله فان ما خالف اصول

اصول الدين الثابتة بالتواتر عن الانبياء ثم المخالف لما علم
بقينا انه من اصولهم فهو بطل يقينا وبرهانا وهذا مما يجب ان
يعتقده حتى يكون مؤمنا عند الله تعالى فان فى زماننا هذا
بواسطة ظهور الفلسفة وتداولها بين الطلبة وقبول اكثرهم
اياها وجعلها اصلا وتاويلهم فى الشرع واصول الدين لتوافق
الفلسفة لا سيما وقد شهد كشف بعض الصوفية الوجودية بما
يوافق الفلسفة ويخالف الشرع فتكفر اكثر الطلبة بل العلماء منهم
وكبرائهم فى بواطنهم المكدرة بالقاذورات الفلسفية والحفظ
ظاهر الاسلام ما اظهروا اما فى قلوبهم وصدورهم من الكفر
والالحاد فاياك اياك عن ذلك التزندق والكفر الذى هو اشد
انواع الكفر واسواها ولا تركن الى ما يخالف دين الانبياء سواء
كان من شطحيات الصوفية او ضلالات الفلسفة لا باطنا
ولا ظاهرا والا فانت كافر عند الله ورسوله وان كنت فى
ظاهر الامر فى الدنيا من زمرة المؤمنين وانما اطنبنا الكلام فى
المقام لاما يعم به البلوى للخواص والعوام لا سيما فى هذه الايام
فان الابتلاء باشتغال الخواص والطلبة بالفلسفة ومعارف
الصوفية قد بلغ الغاية بحيث يكاد ان لا يوجد من الطلبة من لا
يختلج فى صدره ان الفلسفة قوى فى الغاية لان كشف الاولياء
والصوفية يوافق وان مذاهب المتكلمين ضعيفة وادلتهم
واهية ومخالفة الكشف والشهود فالزندقة كل الزندقة من هذه
الجهالات والكفريات التى هى اشد من كفر عبدة الاوثان الا من

عصمه الله تع عن هذه الضلالات فانهم مع اطلاعهم على
الجميع يقاتلون فى سبيله كانهم بنيان مرصوص ثبتنا الله و
اياك بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا والاخرة وارانا حقايق
الاشياء كما هى بمحمد واله ثم اعلم ان المصر انما جعل رسالته فى
تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء لان العارفين
بالله تع منحصر فى هؤلاء وذلك لان السعادة العظمى والمرتبة
العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بما له من الصفات
الكمالية او المنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الاثار و لا
فعال فى النشاة الاولى والاخرة وبالجملة معرفة المبدا والمعاد
والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريق اهل النظر
والاستدلال وثانيهما طريق الرياضة والمجاهدات والسالكون
للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء فهو المتكلمون
والا فهم الحكماء المشائيون والسالكون للطريق الثانية ان
وافقوا فى رياضتهم احكام الشريعة فهو الصوفية المتشرعون
والا فهم الحكماء الاشراقيون فلكل طريقة طائفتان وحاصل
الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقى فى مراتبها
والغاية القصوى من تلك المراتب هى العقل المستفاد اعنى
مشاهدة النظريات بالفعل ومحصول الطريقة الثانية
الاستكمال بالقوة العملية والترقى فى درجاتها وفى الدرجة
الثالثة من هذه القوة يفيض على النفس صور المعلومات
على سبيل المشاهدة كما فى العقل المستفاد بل هذه الدرجة

اكمل واقوى من المستفاد من وجهين احدهما ان الحاصل من
المستفاد لايخ عن الشبهات الوهمية لا الوهم له استيلاء فى
طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية التى ذكرناها فان
القوة الحسية قد سخرت هناك للقوة العقلية فلا تنازعها
فيما يحكم بها وثانيهما ان الفائض على النفس فى الدرجة الثالثة
قد يكون صورا استعدت النفس بصفائها عن الكدورات
وصفائها عن اوساخ التعلقات لان يفيض تلك الصور
عليها كمرآة صقلت وحوذى بها ما فيه صور كثيرة فانه يتراا
اى فيها ما يتسع هى له من تلك الصور والفائض عليها فى العقل
المستفاد هو العلوم التى يناسب تلك المبادى التى رتبت معا
للتأدى الى المجهول كمرآة صقيل يحاذى شيء يسير منها فلا يرتسم
فيها الا شيء قليل من الاشياء المحاذية لها كذا ذكره بعض المحققين
وتقرير قولهم اى الفرق الثلثة بل الاربعة فى اثبات وجود الواجب
لذاته بالبرهان وتحقيق ان وجوده تع هل هو عينه تع او زايد
عليه وهل الوجود الذى هو عينه تع هو الوجود الخاص
الجزئى او الوجود المطلق الكلى على اختلاف بين الصوفية
والحكماء على ما سيأتى بيانه ان شاء الله تع وقد فسر الواجب لذاته
بالموجود المستغنى عن السبب المفضل فى وجوده او الذى يستحق
الوجود من ذاته او الذى لا يصح عليه العدم وتقرير قولهم فى
تحقيق حقايق اسمائه تع جمع اسم وهو يطلق على معان والمراد
من اسم الله تعالى عند المتكلمين هو اللفظ الدال على ذاته تعالى



مطلقا او باعتبار صفة من صفاته وفعل من افعاله و
عند الصوفية الذات مع صفة معينة واعتبار تجلى تجلياته
يسمى بالاسم فان الرحمن ذات يقال لها الرحمة والقهار ذات
لها القهر وهذه الاسماء الملفوظة هى اسماء الاسماء ومن هاهنا
يعلم ان المراد بالاسم عين المسمى ما هو وقد يقال الاسم للصفة
اذ الذات مشتركة بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر
الصفات والاسماء ينقسم بنوع من القسمة الى اربعة اسماء
هى الامهات وهى الاول والاخر والظاهر والباطن ويجمعها
الجامع هو الله والرحمن قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا
فله الاسماء الحسنى وتنقسم بنوع من القسمة ايض الى اسماء
الذات واسماء الصفات واسماء الافعال وان كان كلها اسماء
الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها يسمى اسماء الذات و
بظهور الصفات فيها يسمى اسماء الصفات وبظهور الافعال
فيها تسمى اسماء الافعال واكثرها لجمع الاعتبارين او الثلث
اذ فيها ما يدل على الذات باعتبار وما يدل على الصفات باعتبار
اخر وما يدل على الافعال باعتبار ثالث كالرب فانه بمعنى الثابت
للذات وبمعنى المالك للصفة وبمعنى المصلح للفعل قال فى التعرف
اختلفوا فى الاسماء فقال بعضهم اسماء الله تعالى ليست
هى الله تع ولا غيره كما قالوا فى الصفات وقال بعضهم اسماء الله
هى الله سبحانه وابن كرام رحمه الله بانكم اسم مسمى بود وكرو هى جنيد
كفته اند كم اسم مسمى نيست واندر ميان اين دو كروه مناظره بسيار

ست وانزانها بث بنا شد كذا في شرح التعرف وقال بعض
المحققين هذه المسئلة لا تستحق الاطناب الذي ذكره العلماء
فيها فان اكثر تطواف هذه المسئلة حول الالفاظ دون المعاني
وصفاته جمع صفة وهو معنى يوصف به الذات كالعلم والقدرة
والحق ان صفاته تع كعلمه وقدرته وساير صفاته الحقيقية
مخالفة بالحقيقة والماهية لصفات الخلق عند كثير من محققي
المتكلمين واطلاق العلم والقدرة وغيرهما على علمه تع وعلم الخلق
بالاشتراك اللفظي وذهب بعضهم ان اطلاق العلم والقدرة
عليهما بالاشتراك المعنوي وليس بشي كما يأتي بيانه بعد
ذلك انشاء الله تع وتنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى
ذاتية وهي السبعة المشهورة المذكورة في هذه الرسالة وباعتبار
تعلقها بالخلق الى فعالية وهي ما عدا السبعة والذات واحدة
بنفسها كثيرة باسمائه وصفاته وافعاله وهذه الكثرة لا تنقدح
في وحدتها لان كثرة الاسماء ناشية من كثرة الصفات وكثرة
الصفات لتعينات عارضة للذات باعتبار توجهها الى عالم
الظهور لتعينات لصفات من التصفية والتثنية والربعية وغيرها
للذات الواحد باعتبار نسبتها الى الاثنين والثلاثة والاربعة
وغيرها ولا شك ان النصف والثلث والربع عين ذلك الواحد
في الحقيقة وغيرها باعتبار التعين لان تعين ذات الواحد
لا ينافي تعينات تلك الاوصاف وتعين كل وصف ينافي
تعين وصف اخر فالذات في نفسها تعين مخصوص ومن حيث

ظهورها

ظهورها في صور الاسماء والصفات والافعال تعينات
غير محصورة وحقايق الاعيان الثابتة من الاجرام والاعراض
هي تعينات الافعال العارضة للذات الفائضة عنها قدر استعدادها
للقبول وحقايق التعينات صور التجليات للذات الواحدة
في نفسها على نفسها لنفسها وقال بعض المحققين ومعرفة الله تع
تشتمل على معرفة ذات الحق سبحانه ومعرفة الصفات ومعرفة
الافعال ومعرفة الذات اضيقها مجالا واعسرها مقالا واعصاها
على الفكر وابعدها من قبول الذكر ولذلك لا يشتمل القران منها
الا على تلويحات واشارات ويرجع اكثرها الى ذكر التقديس المطلق
كقوله تع سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وكسورة
الاخلاص والى التعظيم المطلق كقوله تع سبحانه وتعالى عما يصفون
واما الصفات فالمجال فيها افسح ونطاق النطق فيه اوسع
ولذلك تكثر الايات المشتملة على ذكر العلم والقدرة والحيوة
والكلام والحكمة والسمع والبصر وغيرها واما الافعال فبحر
متسع اكنافه فلا ينال بالاستقصاء اطرافه بل ليس في الوجود
الا الله تع وافعاله وكل ما سواه فعله تع وقال ايض نهاية معرفة
العارفين بالله عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة انه يستحيل
ان يعرف الله تع المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية الا
الله سبحانه فاذا لا لحظ لمخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الا
بالحيرة والدهشة واما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة اسمائه
وصفاته فبقدر ما انكشف للعارفين من معلومات الله تعالى

وعجايب مقدوراته وبديع اياته في الدنيا والاخرة والملك والملكوت
يزداد معرفتهم بالله سبحانه ويقرب معرفتهم من المعرفة الحقيقة
والى هذا يرجع تفاوت معرفة العارفين نقصا وتمامًا لا انتهاء لان ما
لا يقدر الادمي على معرفته من معلومات الله تعالى لا نهاية له
وما يقدر عليه ايضا لا نهاية له وان كان ما يدخل منه في الوجود
متناهيا ولكن مقدور الادمي من العلوم لا نهاية له ثم الخارج
الى الوجود متفاوت في الكثرة والقلة وبه يظهر تفاوت الناس
في المعرفة فان قلت فاذا لم يعرف حقيقة الذات واستحال معرفتها
فمن عرف الخلق الاسماء والصفات معرفة حقيقته قلنا هيهات
ذلك لا يعرفه بالكمال وبالحقيقة الا الله عز وجل فمن قال لا يعرف
الله الا الله فقد صدق ومن قال لا اعرف الله فقد صدق ايضا
فانه ليس في الوجود الا الله سبحانه وافعاله تعالى واليه اشار
بقوله وفي تحقيق قولهم في كيفية صدور الكثرة عن وحدته
من غير لزوم نقص في كمال قدسه كما يلزم ذلك النقص فيه
على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من القائلين بانه تعالى
فيه جهات متعددة من حيث ان له صفات زائدة فليس
واحدا حقيقيا من جميع الوجوه والحيثيات فيجوز ان يصدر
عنه تعالى الكثرة ابتداء بلا واسطة فان ذلك ينافي كمال قدسه
عند الصوفية والفلاسفة والمحققين من اهل السنة والجماعة
ومشايخهم ومن غير لزوم نقص في كمال عزته وعلته كما يلزم
ذلك النقص فيه على ما هو الظاهر من قول الفلاسفة القائلين

بان الصادر منه تعالى ليس الا واحد فقط مع انهم ذهبوا
الى ان جميع الكائنات صادرة من العقل الفعال فيلزم عليته
عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيزول على مذهب الصوفية عنه
تعالى ذلك النقص مع قولهم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
بناء على ان اول ما صدر عنه تعالى عندهم هو الوجود المنبسط
على الكل لا العقل الاول فقط كما يأتي بيانه في اخر الرسالة
ان شاء الله تعالى وقولهم في نفي ما يتبع ذلك المذكور في المقامات
الثلثة لا الاخير فقط من مباحث اخرى يؤدي اليه الفكر و
النظر قد استعملا مترادفين وقد اثبت بعضهم بينهما فرقا
دقيقا ويجوز حمل احدهما هاهنا على افكار غيره من العرفاء المعتبرين
وحمل الاخر على انظار المص قدس سره واعلم انه انما اقتصر المص
في هذه الرسالة على وجود الواجب وحقايق اسمائه وصفاته
وكيفية صدور الكثرة عن وحدته لانك قد عرفت ان موضوع
هذا العلم وجود الحق سبحانه ومباديه اثبات اسماء الذات
واسماء الصفات واسماء الافعال ومسائله عبارة عما يتبين
حقايق متعلقات الاسماء الثلثة الى اخر ما مر فتذكر و لما رجوت
من الله تعالى ان ينتفع بها اي بتلك الرسالة كل طالب لتحقيق معرفة
وجوده تعالى واسمائه وصفاته منصف بري عن وصمة
التعصب لمذهبه ورايه غير مكابر ولا معاند وبصونها
اي الرسالة من كل متعصب لمذهبه ورايه متعسف لتعسف
رايه رفقة وليس هذا في شيء من الضنة المذمومة بل هو

مما يجد من منح العناية الغير المستحق من تعليم الحقائق
كما اشار اليه العارف الشيرازي جت بامدعى مكو بيد
اسرار عشق ومستى تا بيخبر بميرد درد رد خود پرستى ولعل
المراد منه بعض الفقهاء والمتكلمين المنكرين لعقائد الصوفية
ومذهبهم فانه لا شك في ان تلك الرسالة لو لم يصنها الله تع
عن هؤلاء المنكرين لانكروها وحكموا على مصنفه بما لا يرضى
كما لا يخفى ونحن نشير ان شاء الله تعالى في كل موضع الى ما فيه
من الخلاف ونايد الحق ونصرته فانا نحن انصار الله وانصار
الحق وهو يهدى السبيل وهو حسبى اى محسبى وكافى ونعم
الوكيل في عطفه على وهو حسبى بحث مشهور بين علماء العربية
شهرته اغنت عن مؤنة ذكره فتدبر واعلم ان المص قدس سره
رتب رسالته هذه على تمهيد في اثباته تع وتفريع عليه في تحقيق
القول في وجوده وتذييل لما في تفريعه من المقصود وعلى ثمنة
اقوال في وحدته تع وفي صفاته كليا وفي علمه تع بالاشياء وهذا
الثالث فيه بحثان اخران زيادة تحقيق في علمه تع بالاشياء
وقول اخر فان علمه تع بذاته منشاء علمه تع بالاشياء وعلى ستة
اقوال اخر احدهما في ارادته تع وثانيها في قدرته وثالثها في ان
الاثر القديم هل يستند الى المختار ام لا ورابعها في كلامه تع
وخامسها في ان لا اثر للممكن وسادسها في كيفية صدور الكثرة
عن وحدته تع ولقد اعجب المص قدس سره في تبويب الرسالة
حيث بالغ في الاقتصار فيه بحيث لم يورد لاكثر المباحث عنوانا

مخصوصا

مخصوصا كما هو المتعارف روما لنمط جديد وطرز سديد
فان لكل جديد لذة ووجه الترتيب عليها يظهر بتوجه فيها وفيما
سبق من قوله فهذه رسالة الخ فتوجه فقال تمهيد في اثبات
الواجب الوجود لذاته وانما عنونه به لانه كالمقدمة لمباحث الاتية
لتوقفها عليه اعلم ان امهات طرق معرفته تع اربعة الاول طريق
المتكلمين فانهم استدلوا باحوال خصوصيات الاثار على وجود
المؤثر وبينوا حدوث الاجسام وكونها متفقة ومركبة وكثيرة
ومتغيرة وعرجوا منها الى قدم الصانع وان لا تركيب فيه ولا كثرة
وانه غير متغير الى غير ذلك من احواله وانه تعالى موجد لكل
وكل ما سواه معلول له ومتعلق به والثاني طريق الحكماء الالهيين
فانهم اثبتوا وجوب وجوده تع بمقدمات عقلية وفرعوا عليه
قدمه تع وتجرده وعدم تركبه ووحدته وعدم تغيره الى غير ذلك
حتى علموا ان جميع ما سواه معلول له ومتعلق به وقد ذكر الشيخ
ابو على سينا ان الثاني طريقة الصديقين والحكماء المتالهين
وان في الاية الكريمة اشارة الى الطريقين وهي قوله تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم الى قوله اولم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد لان الشهيد هو الذي يعرف به الاشياء والثالث
طريقة الظاهريين من الصوفية فانهم استدلوا بفعله على صفته
وبصفته على اسمه وباسمه على ذاته اولئك ينادون من مكان بعيد
والرابع طريقة المحققين من الصوفية وهم اهل العناية الازلية وهم
يشهدون الحق سبحانه بعد المشاهدة السابقة في عهد الست بربكم

طريق متكلمين في معرفة الله تعالى

طريق حكماء الالهيين

طريق ظاهريين من صوفية

طريق محققين من صوفية

ويعرف به اسمائه وصفاته وافعاله عكس ما يعرف الاول وبين
العارفين بون بعيد اذ الاول لغيبة معروفه كمن يرى خبا الاغبر
مطابق للواقع والثانى لشهود معروفه كمتيقظ يرى مشهودا
حقيقيا مطابقا للواقع والمص اختار الطريق الثالث الذى هو
للصديقين والحكماء المتالهين ثم اعلم انه ذهب الاكثرون
من العقلاء الى ان العلم بوجوده تعالى نظرى قال الشيخ فى
الهيات شفائه وليس وجوده تعالى بينا بنفسه ولا مايوسا
عن بيانه فان عليه دليلا قال سيد المحققين فى فواتح شرح المواقف
واما ابطال كون اثباته تعالى بينا فمما لا يشك فيه وذهب
كثير من المحققين كالغزالى والعلامة النيسابورى والصوفية
الوجودية اصحاب الرياضات الى ان العلم بوجود الله تع بديهى
لا يحتاج الى النظر واستدلال بقوله تع افى الله شك فاطر
السموات والارض وذهب بعض المتكلمين الى انه تعالى لا يعرف
بديهة فى دار الدنيا مع بقاء التكليف لان المحتضر واهل الاخرة
يعرفون الله تع ضرورة وخالفهم فى ذلك اصحاب المعارف
وقيل انه تعالى كما يعرف بالفكر فى دار الدنيا فكذلك فى دار
الاخرة لانما يعرف دلالة لا يعرف الا دلالة كما ان ما يعرف
ضرورة لا يعرف الا ضرورة وفيه بحث ظاهر فان التحقيق
ان البداهة والنظرية تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
وقيل يجوز ان يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى
ضرورة فى دار الدنيا مع بقاء التكليف كالانبياء عليهم السلام

والاولياء

والاولياء والصالحين وهو الحق كما دل عليه ما نقل عن امير
المؤمنين لم اعبد ربا لم اره ولا يخفى ان للمستدلين على وجوده
تعالى براهين قاطعة ودلائل ساطعة بطرق مختلفة كلها
راجعة الى قسمين احدهما ما يتوقف على ابطال الدور و
التسلسل والاخر ما لا يتوقف عليه واخصرها واظهرها
من الثانى ما اشار اليه المص قدس سره بقوله ان فى الوجود
اى فى الموجودات الخارجية مسامحة مشهورة اطلاق المبدا
وارادة المشتق او فى الاعيان بناء على ان اللام فيه للاستغراق
قال بهمنيار فى تحصيله اذا قلنا كذا موجود فليس معنى به ان
الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا عن الماهية
عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهيته ووجوده كالا
نسان الموجود لكنا نعنى به ان كذا فى الاعيان او فى الذهن واجبا
اى موجودا غنيا فى وجوده عن غيره او موجودا لا يحتاج فى
وجوده الى غيره او موجودا يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما
يمتنع انفكاكه عن الوجود وانما عدل عن قولهم الواجب الوجود
لذاته موجود الى هذا لانه يرجع الى ان بعض الموجود واجب
الوجود لذاته اى موجود لا علة له ولا شك انه قضية نظرية
يحتاج الى دليل بخلاف قولهم الواجب الوجود لذاته موجود
فانه قضية اولية لا يصلح ان يكون مسئلة علمية اذ مرجعه
فى الحقيقة الى هذا الموجود بالضرورة موجود وان كان لهم
عنه جواب وتحقيق جوابه ان الشىء قد يكون له اعتبارات

مختلفة فقد يكون للحكم عليه بشيء مفيد بالنظر الى بعض تلك
الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم
ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك لغوا فكذا فيما نحن فيه فان المراد من الموضوع
ليس ما يكون موجودا بالضرورة البتة بل نعتقده ونسميه
بهذا الاسم وهو ما يكون في وجوده غنيا عن السبب المنفصل
عقلا موجود في الخارج ولا شك انه مفيد يحتاج التصديق
به الى دليل وفي المقام ابحاث نفيسة اوردناها في شرحنا
على الرسالة المعمولة لاثبات الواجب لصدر المحققين وسند
المدققين قدس سره فارجع اليه والا اي وان لم يكن في الوجود
واجب لزم انحصار الموجود في ممكن لان العقل يقسم الموجود
في اول النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والاول هو الواجب
والثاني هو الممكن فاذا انتفى القسم الاول انحصر في القسم الثاني
الذي هو الممكن واذا انحصر الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد
شيء اي موجود فان الشيئية تساوق الوجود بمعنى ان كل موجود
شيء وبالعكس ولفظ المساوق يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد
في المفهوم فيكون اللفظان مترادفان والمساواة في الصدق
فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية
بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد وبعد
بها بخلاف قولنا السواد شيء فتامل اصلا لا واجب ولا ممكنا
والثاني باطل بديهة خلافا للسوفسطائية فان العنادية منهم ينكرون

حقائق

حقائق الاشياء ويزعمون انها اوهام وخيالات باطلة فالمقدم
مثله بيان للملازمة ما اشار اليه بقوله فان الممكن وان كان متعددا
ولو الى غير النهاية لا يستقل بوجوده في نفسه وهو ظاهر من ملاحظة
مفهوم الممكن وهو ما يتساوى طرفاه الى وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته فان الحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح
مجزوم به عند العقل بلا نظر وكسب ولهذا ذهب الجمهور الى
ان الحكم لحاجة الممكن الى مرجح ضروري و عترض عليهم بان حكم
لحاجة المتساوي الطرفين الى المرجح ضروري واما الحكم لحاجة الممكن
فانما يثبت بعد اثبات التساوي ونفي الاولوية الذاتية المغيرة
المنتهية الى حد الوجوب فان الاحكام يختلف باختلاف
العنوان في البداهة والنظرية ولا شك انه لا يثبت الا بانظار
دقيقة فاستبان ان قوله وهو ظاهر ليس بظاهر واجيب عنه بان مقصودهم
ان بعد تصور الطرفين كما ينبغي كان الحكم لحاجته الى مرجح ضروريا
وتصور الممكن كما ينبغي ان يتصور بعنوان المتساوي الطرفين
فان قيل لو سلم ان الحكم لحاجة الممكن الواحد الى موجد ضروري
ولكن لا نم ان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده في
نفسه لجواز ان يستقل بطريق التسلسل وبطلانه ليس بظاهر
فلا يصح قوله وهو ظاهر قلنا المراد ان الممكن وان كان متعددا لا
يستقل بوجوده في نفسه لاشتراك المتعدد بكل واحد من
الممكنات في امتناع الوجود لذاته وهو المراد بكونه ظاهرا ولا
في ايجاده اي وان الممكن وان كان متعددا لا يستقل في ايجاده

لغيره لغير الممكن لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فانا
نعلم بديهة ان العقل ما لم يلاحظ كون الشي موجودا امتنع ان
يلاحظ كونه مبدأ للوجود وفيه بحث لانه ان كان مراده
بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فمم ولا يستلزم المعتبر
لجواز ان يعلل كل من الممكنات بعلة لا الى نهاية فيستقل الوجود
والايجاد بالنظر اليها وان كان المراد عدم الاستقلال في جنسه
بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة ولو
اخذت المقدمة القائلة بان ما لا يستغنى كل واحد منه عن
امر خارج لا يستغنى جميع احاده عن امر خارج بديهة حسية
حدسية لم يبعد ولكنه لا يجدى في المناظرة وتوضيح لجواب
ان المتعدد من الممكن يشترك كل واحد منه في امتناع الوجود
لذاته ويحتاج الى موثر خارج عن الممكنات وان كل ممكن يمتنع
وجوده لذاته ويحتاج الى امر خارج عنه ودعوى بديهية ليس
ببعيد والمناقشة فيه مكابرة ولهذا قال وان كان متعددا وفيه
بحث لانه لا يلزم من كون كل واحد من الافراد يمتنع وجوده
لذاته ان يكون المجموع كذلك لجواز اختصاص المجموع بهيئة حاصلة
من اجتماع الافراد يوجب له صفة الوجوب كالهيئة الحاصلة
من اجتماع افراد المخبرين عند بلوغهم حد اليقين يوجب له
هيئة وهي افادة العلم مع ان خبر كل واحد من احاد المخبرين غير
مفيد للعلم واجيب بان زيادة حكم المجموع على حكم الافراد
ومغايرته لها انما يتحقق في الحكم السلبي كما هو موضوع البحث

في

في المثالين واما الحكم الايجابي فلا يصح ان يزيد حكم المجموع على
حكم الافراد فان الصفة الثبوتية اذا ثبت لكل فرد فرد من افراد
المجموع يجب ان يثبت للمجموع كالناطقية لكل فرد فرد من افراد
الانسان فيكون المجموع كذلك والاحسن ان يقال ان هذا الدليل
مبني على ان الممكن لا يجوز ان يكون موثرا في ممكن لان المؤثر
ليس الا الواجب لذاته وهو المذهب المنصور عند المحققين
من الصوفية والمتكلمين والحكماء قال الشيخ في تعليقاته من خواص
ممكن الوجود ان يحتاج الى شيء واجب وجوده حتى يوجد
قال بهمنيار في التحصيل ان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة
الوجود الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى بالقوة وهذا
موضعه الاول لا غير قال المحقق الطوسي في شرحه على الا
شارات قد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلومات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل
المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه
المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل
جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
تعاليمهم لم يكن منافيا لما استسوه وبنوا مسائلهم عليه وقال
الشيخ شهاب الدين في هياكله ان النور القوي لا يمكن النور
الاضعف من استقلاله بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية
لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته والى هذا ذهبت

الاشاعرة والصوفية وجميع اهل السنة والجماعة فانهم
قالوا لا موثر فى الوجود الا الله فاحفظ فانه اصل اصيل يبتنى
عليه كثير العقايد دستور يرجع اليه فى المقاصد منها ما نحن
فيه من اثبات الواجب قيل هذا على مرتبة الايجاد بعد مرتبة
الوجود تم وان ادعوا البديهة لجواز ان يقتضى الذات من حيث
هى هى الوجود كما يقول المتكلمون ان ذات الواجب تع من حيث هى
يقتضى وجوده اقتضاء تاما ضروريا وان وجوده تع زايد عليها
والفرق بين اقتضاء الذات وجودها وبين اقتضائها وجود
غيرها بان الاول ليس فرع الوجود والثانى فرعه تحكم بحث
لا بد له من دليل وهذه المقدمة مما يدور عليها جميع براهين
اثبات الواجب لذاته سواء كانت موقوفة على ابطال الدور والتسلسل
اولا فى الامر فى اثباته بالدليل مشكل وكذا قال بعض العارفين قدس
اسرارهم پاى استدلاليان چوبين بود پاى چوبين سخت بى تمكين بود
اللهم ثبتنا على الصراط المستقيم والدين القويم وفيه بحث لانه
مكابرة يسد باب المناظرة لان بديهة جميع العقلاء من المتكلمين
والحكماء يحكم بخلافه والمنع فى الحقيقة من باب مقابلة المنع
بالمنع لان الفرق المذكور مما ذكره المتكلمون بطريق المنع معترضين
على الحكماء فى استدلالهم على ان وجوب الواجب عينه وليس
بزايد عليه كما هو المشهور بين الجمهور وايض توقف جميع براهين
اثبات الواجب على تلك المقدمة مم فان البراهين عليه كما ذكره الا
امام فى مطالب العالية برهان يدور على ان الممكن يحتاج الى ما يكون

ممكنا فان من البين ان مثل هذا البرهان لا يتوقف على تلك
المقدمة وايض لا نم ان ما ذكره بعض العارفين لما ذكره بل لما
تقرر بينهم ان طريق الفكر لا يخلو عن مزاحمة الوهم للعقل وانه
لا يحصل بطريق النظر اليقين الخالى عن شوايب الاوهام
والشكوك والظنون فثبت قوله واذ لا وجود ولا ايجاد على
فرض عدم الواجب لذاته تعالى عنه فلا موجود اصلا على
هذا الفرض لا بذاته لعدم المذكور ولا بغيره لما مر وهو بط
بديهة كما لا يخفى على البله والصبيان فعدم الواجب لذاته بط
فاذن ثبت وجود الواجب لذاته وهو المدعى ولما كان المقصد
الاقصى والمطلب الاعلى من الرسالة بيان ان الوجود المطلق
هو حقيقة الواجب تع على مذهب الصوفية وجب عليه ان
يتعرض بشئ من احوال الوجود فتعرض له ونحن قبل الشروع
فى شرح كلامه نقدم توطئة له اعلم ان الحق ان تصور الوجود
بديهى وان هذا الحكم ايض بديهى يقطع به كل عاقل يلتفت
اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب الحكماء الى انه
لا شئ اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف
فى هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد فى معقولاته ما هو اعرف
من الوجود بل ما هو فى مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل
واعترض عليه بانه ان اراد ان تصور كنه الوجود بديهى فمم وان
اراد ان تصوره بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهى فمسلم ولا نزاع
فيه انما النزاع فى كنهه واجيب عنه بانه لا كنه للامور الاعتبارية

الا ما تصور منه ورد بمنع ذلك لجواز ان يكون للمفهومات
الاعتبارية كنها وراء ما يفهم منها والانصاف انه محل تأمل
قال بعض المحققين يتعجب من اختلاف العقلاء في احوال
الوجود بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب
من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم
في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما
التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا
وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق
انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن
فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك
هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بعرض
ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام
الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد
جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في
تقومه ولا يتصور استغناء شيء في تقومه وتحققه عن الوجود
ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود
هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق
له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فتسلسل او بوجود
هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر
الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه وجود وفي غيره
انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء



او عرضا فتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال
ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية
ونشك في وجودها جار بعينه في الوجود فانا نعقل الوجود
ونشك في وجوده فلو كان وجوده زائدا تسلسل وبهذا تبين
بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس
الوجود المجرد وذلك لان بعد ما تصور الوجود المجرد يطلب
بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل
ولا محيص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتبار
عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة
ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهية
او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود
مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري
او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه
اصلا ومشكك يقع عليهما بمعنى واحد وهو مفهوم الكون
لا على السواء وهو الحق هذا كلامه واقول فيه بحث ما ولا
فلان هذا التعجب انما نشا من عدم الاطلاع على ان لفظ الوجود
مشترك لفظي بين الوجود بمعنى الثبوت والحصول والكون
والتحقق الذي هو من الامور الاعتبارية الانتزاعية و
بين الوجود بمعنى حقيقة الواجب لذاته القائم بنفسه المقوم
لجميع ما عداه وعلى انه ليس في الموجودات وراء الوجود المطلق
وحصصه امر اخر عند المتكلمين وعلى ان فيها امرا وراءهما وهو

اختلافهم في ان الوجودات الخاصة
نفس الماهية او زائدة عليها كما سبق
ومنها خ

الوجود الخاص الفرد الحقيقي للموجود المطلق عند الحكماء فانه
بعد اعتبارهما والاطلاع عليهما لا يبقى للتعجب مجال واسع
لان اختلافهم في انه جزئي او كلي مرتفع بانه جزئي اذا كان
بمعنى حقيقة الواجب الوجود لذاته وكلي اذا كان بمعنى الحصول
والكون الاعتباري ولا شك في انه ارتفع الاختلاف ح و
واختلافهم في انه واجب او ممكن مرتفع لانه واجب اذا كان
بمعنى حقيقة الواجب لذاته وممكن اذا كان بمعنى الحصول
الاعتباري فلا يلزم الضلال البعيد واختلافهم في انه
عرض وليس بعرض ولا جوهر انما هو في الوجود اذا كان بمعنى
الحصول الاعتباري والامر سهل على ان نفيهما عنه حق ايض
اذا كان الوجود بمعنى الواجب لذاته واختلافهم في انه موجود
ام لا مرتفع بانه موجود ومعدوم بمعنى اخر فلا اختلاف
حقيقة واختلافهم في ان الموجودات الخاصة نفس الماهيات
او زايدة عليها مرتفع بان ذلك انما يتحقق بان يكون في الموجودات
امر وراء الوجود المطلق وحصته حتى يتصور النزاع في عينيته
وزيادته واثباته دونه خرط القتاد وانه فرع الاشتراك اللفظي
ايض فتوجه واختلافهم في انه مشترك لفظي بين الوجودات
او مشترك معنوي بينهما مرتفع بان لفظ الوجود مشترك
لفظي بين الوجود بمعنى الحصول الاعتباري وبين الواجب الوجود
لذاته والوجود بمعنى الحصول الاعتباري مشترك معنوي
يقع على الوجودات بمعنى واحد هو مفهوم الكون واختلافهم

فانه

في انه متواط او مشكك مرتفع بانه ان ثبت في الوجودات وراء
الوجود وحصته امر اخر هو الوجود الخاص فهو مشكك
وان لم يثبت ذلك الامر فهو متواط لان الكلي بالنسبة الى
حصصه نوع حقيقي باتفاق المنطقيين فلا وجه للتعجب واما
ان مذهب الفلاسفة في ان ماهية الواجب نفس الوجود بلا
فبطلانه غير مم لان المراد من ذلك ان نفس ماهية الواجب تع
بلا انضمام معنى الوجود اليه يترتب عليه الاثار والاحكام
الخارجية فنفس ماهيته انما هو الوجود بمعنى الواجب لذاته
القايم بنفسه المقوم لغيره لا الوجود بمعنى الحصول والثبوت
الاعتباريين فانه ليس نفس ماهية الواجب لذاته تع اتفاقا من
العلماء ولا اشكال يعتد به فيما ذكرنا الا ان يقال ان اسماء الله
تعالى توقيفية فيتوقف اطلاق لفظ الوجود عليه تعالى
على اذن الشارع واين اذنه وجوابه ان المسئلة مختلف
فيها فعند القاضي ابي بكر الباقلاني يجوز الاطلاق بلا اذن
الشارع اذا صح معنى الاسم في حقه تعالى وصحته المعنى
فيما نحن فيه ظاهر وقال حجة الاسلام الغزالي ان صح
المعنى في حقه تع يجوز ان يطلق عليه بطريق الاخبار
كان يقال الواجب وجود مطلق وكلي دون الندا فلا يصح
ان يقال عنده يا وجود ويا مطلق ويا كلي ثم الظاهر في بادي
الرأي من مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري علي بن اسمعيل
بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي

ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام
اول ما خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة
اي طريقة النبي عم والجماعة اي طريقة الصحابة والمشهور
في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار من اهل
السنة والجماعة هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري
وفي ماوراء النهر اصحاب الشيخ ابي منصور ماتريدي تلميذ
ابي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجورجاني تلميذ محمد بن الحسن
الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة ماتريد قرية من قرى
سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة
التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد
وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسبون احدهما
الى البدع والضلال وابي الحسين البصري من المعتزلة انما
سموا بها لان رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل من مجلس الحسن
البصري حين دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر
في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج
عليهم اللعنة وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا
مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم
ان يعتقد ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل
انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام الى اسطوانة من الاسطوانات المسجد واخذ يقرر
على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به ويقول ان مرتكب

بضر

الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن قد اعتزل عنا واصل فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم
اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه
وهو مذهب قدماء الفلاسفة ان وجود الواجب بل وجود
كل شيء عين ذاته ذهنا اي عقلا وتعقلا بمعنى ان العقل لا
يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر وخارجا الظاهر
من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان
الناطق مثلا واستدلوا عليه بدلائل سيأتي بيانها
ان شاء الله تعالى في موضع اليق بيانها من ههنا فان قلت
الشيخ الاشعري وابي الحسن البصري واضرابهما واضرابها من
المتكلمين نفاة للوجود الذهني فكيف قالوا بعينية الوجود
للماهيات والحقايق في الذهن فلا يصح انه عين ذاته ذهنا قلت
كيف لا وقد قال صاحب المواقف ان النزاع راجع الى النزاع
في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان
في العقل امرا هو الوجود واخر هو الماهية ومن نفاه كالشيخ
الاشعري اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا
تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون
الاخر فيتحقق التمايز وقال الشارح المحقق في شرحه فمن ادعى
من المتاخرين ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن
على بصيرة في دعواه هذه قلنا لا نزاع للقائلين بنفي الوجود

الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات
والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما
نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه
الثبوت في الجملة فلا يتجه له بمجرد نفي الوجود الذهني نفي
التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من
احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان
يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي
تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس ومفهوم الامكان و
مفهوم الامتناع والاشتراك كل من ذلك بين الافراد بل
غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زايد في العقل والمعنى الكلي
المشترك ثابت فيه بل يقولوا زايد ومشترك عقلا وفي
التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من
الاخر ويدرك معنى كليا يصدق على الكل ولعل لهذا قال
المص قدس سره ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا لا في الذهن فافهم
فانه مع وضوحه مما قد خفي على مثل سيد المحققين قدس سره
مع انه بهذا التفصيل مسطور في شرح المقاصد ولما استلزم
ذلك اي وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا اشتراك
الوجود بين الوجودات الخاصة باعتبار اضافتها الى المضاف
اليه الخاص عند المتكلمين وباعتبار اختلاف حقايقها المختلفة
عند الفلاسفة لفظا لا معنى لان الوجود مع كونه
عين ذات كل شيء لو كان مشتركا معنى بينهما لزم ان يكون



حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل
حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان
بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة
هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل
فوجب ان يكون الاشتراك لفظيا لا معنويا وهو المصرح به
في المواقف وشرحه في الالهيات في بحث الرؤية وفي بحث
اما اولا فلانا لا نسلم ان مجرد قوله وجود الواجب بل وجود كل
شيء عين ماهيته يستلزم اشتراك الوجود لفظا بين الوجودات
الخاصة لانه يمكن ان يكون مراده ان الوجودات الخاصة لكل
شيء عين ذاته والمشترك معنى هو الوجود المطلق ويكون
صدقه على الوجودات الخاصة صدقا عرضيا كما يقول الفلاسفة
في وجود الواجب خاصة والشيخ الاشعري واتباعه يقولون
مسئلة في وجود كل شيء والمقصود ان مجرد ذلك يستلزم
الاشتراك اللفظي كما ذكره المص فان قلت ليس عند الشيخ
الاشعري وموافقيه وجود مطلق مشترك ووجود خاص
هو فرد له بل ليس هناك الا حقايق متخالفة يطلق على كل
واحد منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا واما القائلون
باشتراكه معنى فعندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات
ووجود خاص لكل موجود قلت هذا لا يجدي نفعا فيما نحن
فيه لان الكلام في ان مجرد القول بان وجود كل شيء عين ذاته
ذهنا وخارجا بلا ضميمة هذه المقدمة هل يوجب الاشتراك

اللفظي ام لا ولا شك لانه يستلزمه ولهذا كان المتعارف
في الكتب المتداولة منهم نقل ذلك اى الاشتراك اللفظي الى انه
عين كل شي عن الشيخ صريحا قال في شرح المقاصد المنقول عن
الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شي عين ذاته وليس
للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل
الاشتراك لفظي انتهى فظهر ان الاستلزام المذكور غير بين
واما ثانيا فلانا لا نم ان اشتراك جميع الموجودات في حقيقة
واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها مما لا يقول به عاقل كيف
وقد ذهبت الصوفية القائلين بوحدة الوجود الى هذا فانه
عندهم ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركب فيها اصلا
بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة عن
شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية
بحسب ذلك يرا اى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك
تعدد حقيقي فاتم يقم برهان على بطلان ذلك لا يثبت بطلان
اتحاد الماهيات فان قلت هذا خروج عن طور العقل فان
البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها
ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط
والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم
ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بملاحظة العقل
ودلالته فانه معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات
واما المقيدون بدرجات العقل وان ما شهد له العقل

فقبول

فقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه
فيزعمون ان تلك المشاهدات والمكاشفات على تقدير
صحتها ماؤلة بما يوافق العقل فهم بشهادة بديهية عندهم
مستغنون عن اقامة برهان على بطلان ذلك ويعدون
تجويزها مكابرة قلت بعد التسليم لا وجه له في هذه الرسالة
لان هذا هو المطلب الاعلى فيها وانه في صدد تقرير ذلك
وبيانه فهنا الان يقال هذا الكلام ودعوى الاستلزام
المذكور كلام المقيدين بطور العقل واتحاد الماهيات
بط بديهة العقل عندهم وان قالت الصوفية انه بديهة الوهم
لا العقل ولا عبرة بالوهم واحكامه على ما يأتي بيانه فاندفع
البحث الثاني واما ثالثا فلان بطلان ما هو الظاهر من مذهب
الشيخ اعني ان وجود كل شي عين ذاته وان مفهوم وجود
الانسان هو الحيوان الناطق وان مفهوم السواد بعينه
هو مفهوم وجوده اظهر من بطلان اشتراك الوجود
لفظا لا معنى فلا حاجة في ابطاله الى التوسل باستلزامه
اشتراك الوجود لفظا لا معنى وهو بط كا فعل المص بل
الاولى يكتفى بقوله ثم الظاهر من مذهب الشيخ ان وجود
الواجب بل وجود كل شي عين ذاته ذهنا وخارجا وبطلانه
ظ بديهة فان كون المفهوم من وجود الشي هو المفهوم
من ذلك الشي بديهي البطلان ولهذا صرف بعضهم عن
الظاهر وبطلانه اى بطلان كون الوجود مشتركا لفظيا

بين الوجودات الخاصة لامشتركا معنويا ظاهر اى
بديهى كما فى شرح المقاصد القول بكون اشتراك الوجود
لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الفرس ولا
اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة
العقل والمراد انه ظ بالدليل كما يدل عليه ظاهر قوله كما بين
فى موضعه اى الامور العامة بدلائل كثيرة منها ما اشار
اليه المص بقوله بعدم زوال اعتقاد مطلقه اى مطلق الوجود
وكانه اراد باطلاقه ههنا عدم اخذه مع قيد الاشتراك
اللفظى والمعنوى اعنى ما يطلق عليه هذا اللفظ مع قطع
النظر عن كونه مستفادا من اللفظ والوضع ايضا وبالجملة
ليس المراد منه الوجود المطلق المشترك حتى يكون مصادرة
على المط ولا ما يطلق عليه هذا اللفظ من حيث انه كذلك
والا لما كان الجزم به منافيا لزوال اعتقاد الخصوصية
مع تعدده لتحصيل المفهوم المشترك الجامع لكل من
الخصوصيات وان كان غير الموضوع له فيحتمل بذلك الدليل
المذكور كذا قيل وفيه بحث لان ارادة هذا المعنى من طلاقه
بعيد غاية البعد وايضا لزوم المصادرة غير مم لان
المدعى بديهى وهذا تنبيه كما صرح به المحققون كما يجى بعد
ذلك ان شاء الله تعالى عند زوال اعتقاد خصوصيته
استدل الجمهور على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين الوجودات بوجوه الاول انا اذا نظرنا الى وجود الممكن

جزمنا بوجود سببه واعتقدنا ان ذلك السبب ممكن لم
يتبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد
كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير
اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايض
ضرورة على ان الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس
الخصوصيات او مختص بها اذا شيئا كان لها او عرضيا فيزول
اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد
فى الخصوصيات عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان
تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شئ يستلزم
التردد فيما يختص به قطعا والعدول عن عبارة التجريد
وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود تحريرا لما فى التجريد
ولئلا يرد عليه ما يرد عليه من انه ان اريد الجزم باحد
الوجودات المتخالفة الذوات فلا يجدى نفعا لان
مفهوم احدها ليس هو الوجود المشترك وان اريد الجزم
بخصوصية واحد منها بعينه فهو بط لانها متردد فيها لا
مجزوم بها وان اريد الجزم بمعنى اخر فمم ووجه عدم وروده
عليه ظ وفيه بحث لانا لا نم عدم وروده عليه فضلا
عن ان يكون وجه عدم وروده عليه ظاهرا فانه لا فرق بين
التقريرين فى ورود محصل هذا الايراد عليهما كما لا يخفى
فلا بد من الجواب عنه وقال بعض المدققين محصوله
انه لو لم يكن اشتراك الوجود مركوزا فى العقول لامتنع الجزم

من العقلاء في الوجود وعدم زوال اعتقاد مطلقه مع
التردد في الخصوصيات وزوال اعتقادها والثاني بط
فالمقدم مثله فلابد ان ماذكر لايدل على الاشتراك في الواقع
بل على الاشتراك الاعتقاد ويجوز ان يكون الاعتقاد غير
مطابق للواقع فانه اذا اعتقد اشتراك الوجود بين الوجودات
لا يحصل التردد في الوجود ولا زوال اعتقاد مطلقه بمجرد
التردد في الخصوصيات بناء على اعتقاد اشتراكه الغير المطابق
لانه سفسطة ظاهرة وتخطئة للعقلاء فيما يجدونه في
انفسهم ببديهة عقولهم ولو جاز الجزم بالوجود من
العقلاء مع التردد في الخصوصيات من غير ان يكون مشتركا
في الواقع بل بمجرد الاعتقاد الكاذب لم يبق اعتماد على احكام
العقل وبه يندفع المصادرة المذكورة والاقتصار على ما ذكره وتدبروا
لثاني ما ذكره قدس سره بقوله وبوقوعه اي الوجود موردا للا
قسمة المعنوي الذي هو عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى
مورد القسمة ليحصل بانضمام كل اليه قسم منه فانا نقسم
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر
ووجود العرض وهكذا الى وجودات الانواع واشخاصها
فلابد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه وهو
المط واحترز بالمعنوي عن اللفظي الذي يكون باعتبار
وضع اللفظ للمعاني المختلفة كما في تقسيم العين الى الماء
والذهب والشمس وغير ذلك من معانيها المشتركة هي فيها

لفظا

لفظا وبهذا التقرير يندفع ما قيل من انه يجوز ان يكون الوجود
مشتركا بين بعض وجودات الجواهر والاعراض دون الجميع
فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود
العرض فلا يتم التقريب ووجه الدفع ان التقسيم انما هو
الى وجود الواجب والى كل واحد من افراد وجودات الجواهر
والاعراض بحيث لا يشذ عنه شيء منها وانما لم يصرح بالجميع
في الاستدلال اعتمادا على فهم المتعلم وعلا بصنعة الا
كتفاء ولانه يظهر بادنى توجه فيتم التقريب وفيه بحث لان
خصوصيات الانواع وان سلم انها معلومة لكنها الانواع
في ان خصوصيات الاشخاص غير معلومة لنا فكيف يتصور
التقسيم اليها من العقلاء وقيل انه لا يخلو عن بعد وجوابه
ان المدعى بديهي وامثال هذه تنبيهات فلا يقدح هذا القدر
من البعد صرح به جوابا لما في قوله ولما استلزم ذلك اي صرف
مذهب الشيخين من ان وجود كل شيء عين ذاته بعضهم هو
المحقق الايجي عن الظاهر الذي هو عينية وجود كل شيء لذاته
ذهنا وخارجا لبطلانه بديهة ولاستلزامه لما هو ظاهر
البطلان من كون اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة
لفظا لا معنى كما ذكره لمص بان مرادهما اي الشيخين بالعينية
اي عينية وجود كل شيء لذاته عدم التمايز الخارجي بين وجود
كل شيء وعين ذاته اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وشيء
اخر قائم بها بالماهية قياما خارجيا كقيام الاعراض الموجودة

الايجي وهو القاضي
عضد الدين
رحمه الله

لمجالها في الخارج واحترز به عن نفي القيام الذهني للوجود
بالماهية فانه قد تقرر عند المحققين ان زيادة عليها في التصور
هو الوجود والا كان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع
النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن
قيامها بهوية الماهية في الخارج كان للجسم هوية خارجية مع
قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام
السواد بالجسم في الخارج فكان للماهية قبل انضمام الوجود
اليها وجود فيلزم المحذورات المذكورة في الكتب المشهورة
بين الطلبة وحاصله ان مرادهما بالعينية الاتحاد بينهما بحسب
التحقيق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما الاشتراك
معنى ولا يستلزم كون اشتراك الوجود بين الموجودات
لفظيا لا معنويا وقال خاتم المحققين الرواى هذا التاويل
في غاية البعد اقول وتحقيق المقام ان صدق ما ذكره في تفسير
العينية من عدم التماين الخارجي يحتمل ان يكون بان للوجود
هوية خارجية غايته ان هوية الوجود في الخارج عين هوية
الموجود فيه ولا يتماين ان في الخارج ويكون ما صدق عليه
احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وهو الظاهر من
كلام صاحب المواقف وليس بشيء كما قال الاستاد وبان لا
يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
وهو الصواب كما تقرر ذلك بين الاصحاب فارتفع النزاع
بين الفريقين وانقلب الشقاق بالوفاق وانطبق مذهب

الشيخين

الشيخين على مذهب الجمهور في المقامين ومما يدل عليه
ان الشيخ الاشعري صرح في بحث الرؤية بان الوجود مشترك
معنى بين الموجودات من الواجب والجوهر والعرض ومقابل
انه الزامي ليس بشي هذا وما ذكره الصارف في تاويل مذهب
الشيخين من ان المراد بالعينية عدم التماين الخارجي حق كما يفهم
من تتابع دلائلهم فان ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد
عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو
المفهوم من ذلك الشيء من غيره لا دلالة على انه عرض قائم به
قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع
في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء
نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضها
المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان
اجتماع البياض والجسم من غيره لا دلالة على ان المفهوم من
من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي
البطلان فاذا لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المصنف
خلاف في ان الوجود زائد على الماهيات ذهنا اي عند العقل
وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود
دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات
والهوية بمعنى ان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما
بالاخرى فعند تحرير المبحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور
او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين هذا ودلائلهم انه لو

يكن الوجود نفس الماهية وليس جزؤ منها بالاتفاق لكان
زايدا عليها قايما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشئ
بالشئ فرع ثبوتهما فى نفسهما لان ما لا كون له فى نفسه لا
يكون محلا ولا فى محل وهذا بالنظر الى الماهية والوجود
ممتنع اما فى جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود
فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه
ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود اخر
فيلزم تسلسل الوجودات واما فى جانب الوجود فلانه لو تحقق
والتقدير ان تحقق الشئ اى وجوده زايد عليه تسلسلت
الوجودات فباعتبار الوجود والعدم فى كل من المعروض
والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على
الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها هى بدون الوجود
معدومة لزم قيام الموجود بالمعدوم وفيه تناقض والثانى
انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود فان كان هو الوجود الاول
لزم الدور وان كان غيره لزم التس والثالث انه لو كان وجود
الشئ زايدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع
تسلسل الموجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشئ بنقيضه
والرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا لما مر انفا فى الثالث
فنتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل والتحقيق يقتضى رد
الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود و
العدم فى جانب المعروض والعارض ولا يخفى انه لا يفهم

منها سوى ما ذكره العارف على ما مر مفصلا واعلم
ان ههنا توجيها اخر لكلام الشيخين ابو الحسن الاشعرى
وابو الحسين البصرى احسن من هذا التاويل وهو ان الشيخ
الاشعرى كان على مذهب الصوفية فى بعض العقايد صريحا
كما فى مسئلة خلق الاعمال وغيرها وفى بعضها ضمنا وتورية
حذرا عن شناعة الظاهريين من العلماء ولهذا صرح بعض
المحققين فلا يبعد ان يقال مقصوده من قوله وجود الواجب
بل وجود كل شئ عين ذاته ذهنا وخارجا ما هو اصل اصول
الصوفية من ان الوجود عين الذات فى الواجب والواجب
عين ذات كل شئ ذهنا وخارجا فانه ما من شئ الا والواجب
تعالى عين ذاته عندهم فالوجود عين الذات فى كل شئ وهو
المط وليس هذا ببعيد كل البعد واما ما هو الظاهر من
مذهبه فليس مما يتفوه به عاقل فضلا عمن هو علم بين
العلماء وحكم بين الحكماء فى كمال التدقيق وغاية التحقيق
وان مذهبه يوافق الفلاسفة ايضا فى كثير من العقايد
الموافقة للشريعة كما لا يخفى على المتدرب اللبيب وفى الحاشية
وذهب بعضهم الى ان منشاء الاختلاف هو اختلاف
لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن
ذهب الى انه زايد على الذات اراد به الكون ومن ذهب الى
انه زايد نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع
الاختلاف وبحث فيه ان القول بان ذات الانسان نفس

ذاته وماهيته لايتصور فيه زيادة فائدة انتهى ويخدشه
ايضا ان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود
المقابل للعدم وهو معنى الكون وان مفهوم الذات ايضا
معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين
الوجودات من غير اشتراك لفظا وتعدد وضع هذا
احد المذاهب والاقوال المشهورة في الوجود وقد عرفت
حاله واما مذهب جمهور المتكلمين في الوجود فهو ما اشار
اليه بعد ذلك بقوله وذهب جمهور المتكلمين من الاشاعرة
والمعتزلة الى ان للوجود مفهوما واحدا هو الكون والحصول
والتحقق خلافا لمن قال من الصوفية والمتالهين من الحكماء
ان للوجود معنى اخر غير الكون والحصول الذي هو امر
اعتباري وهو حقيقة الواجب تعالى والوجود بالمعنى
الاول اثر من اثاره وعكس من انواره ولمن قال ان الوجود
قد يكون بمعنى ذات الشيء مشتركا معنى لا لفظا بين الوجودات
اي وجود الواجب وجميع وجودات الممكنات حتى ان وجود
الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان
وانما الاختلاف في الماهية لما مر من الدليلين من عدم زوال
اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته وبوقوعه
موردا للتقسيم المعنوي والانصاف ان هذا بديهي ولذا
في معرض الاستدلال على ما مر تنبيهات ولهذا اتفق عليه الكل
ثم لما كان كل كلي فهو بالنسبة الى افراده احد الكليات الخمس

على ما سيجيء بعيد ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى منه

اشار

اشار المتكلمين الى ان الوجود بالنسبة الى الوجودات الخاصة
نوع حقيقي عندهم فقالوا وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير
حصة حصة الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد
هو خارج عنها بخلاف الفرد فانه ليس كذلك ويصير ورة حصة
حصة ليست الا باضافته الى الاشياء اي الماهيات وافرادها
كوجود هذا الانسان ووجود هذا السواد ووجود هذا العقل
فتكثر الوجودات الخاصة وتمايز بعضها عن بعض بحسب الاضافة
الى موضوعاتها فالوجودات الخاصة عبارة عن الوجود
المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة و
وجود اخر فالوجود المطلق تمام ماهياتها اذا جعلت
الاضافة خارجة كما هو شان الحصة ولتوضيحه مثله بمثال
محسوس وقال كتبيض هذا الثلج وبياض ذلك الثلج وبياض ذلك
الثلج فان بياض الثلج طبيعة نوعية بالنسبة الى بياض هذا
الثلج وذاك وهذا النوع من البياض لايتكثر ولايصير حصة
حصة الا باضافة الى اشخاص الثلج والجزئيات منه وانما قال
كبياض هذا الثلج وذاك وذلك دون كبياض هذا الثلج وذاك العاج
لان الاختلاف بين بياض الثلج وبياض العاج بالحقيقة
والماهية لا بالعوارض كما يشهد عليه الحدس الصائب
ووجودات الاشياء هي هذه الحصص المتفقة بالحقيقة
المختلفة بالقيود والاضافات خلافا للحكماء فانهم ذهبوا
الى ان وجودات الاشياء ليس هذه الحصص بل هي افراد

الوجود وهي الوجودات المختلفة بالحقيقة والماهية لا
بمجرد الاضافة الى الاشياء كما سياتي بعيد ذلك ان شاء الله
تعالى وذلك لان اثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية
والوجود المطلق وحصة زائدا على الماهية عارضا لها مما لا
سبيل اليه كما قال بعض المحققة ورد ولا بان في افراد الوجود
امورا متخالفة الحقايق لاتصافها بلوازم الماهيات المتخالفة
فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة ووجود الممكن يحتاج
اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وح
لابد ان يكون في موجود ما امر وراء الحصة ولا كانت الوجودات
متوافقة الماهيات اذ الكلي بالنسبة الى حصصه نوع كما ثبت
في المنطق واذا ثبت فردا ما من الموجود وراء الحصة فقد ثبت
في كل موجود وجود خاص وراء الحصة البديهة لا يفرق بين
موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه ودفع بان الامر
ان المستغني عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجبي
ووجود الممكن لم لا يجوز ان يكون المستغني عنه والمحتاج اليه
هو الواجب والممكن لا وجودهما فلا يلزم اختلاف الوجودات
بالماهية بل اختلاف الموجودات والنزاع في الاول دون الثاني
وثانيا بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة
اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض
القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب
اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك

يكون

يكون عارضا لها وخارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية
لامتناع اختلافهما على ما سياتي فلا يكون الوجود طبيعة
نوعية للموجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى
واحد هو الكون فهو عرض عام بالنسبة الى الوجودات الخاصة
وافرادها وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
وحصة فهذا هو السبيل الى اثبات امر اخر هو فرد الوجود
وراء الوجود المطلق وحصة لان مقوليته بالتشكيك الذي
هو الحق لا يتيسر الا بثبوت الافراد المختلفة بالحقيقة
واجيب عنه تارة بمنع كونه مقولا بالتشكيك وتارة بمنع
ان المقول بالتشكيك عرضي لما تحته لان دليله مدخول كما
ياتي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وانكار التشكيك كما هو
مذهب جمهور المتكلمين لا يخ عن قوة كما سياتي بيانه وهذه
الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها في هذه الحصص
وفيه اشارة الى انه جعلت الاضافة الى الاشياء داخلة
في الحصص خارجة عن ذوات الاشياء كلها واجبا كان
او ممكنا زائدة عليها لانها لو لم تكن خارجة عنها زائدة
عليها لكانت اما عينها على ذوات الاشياء وح اتحدت
الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم
واحد او جزءها ولم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء الماهية
الواحدة الى غير النهاية وهو باطل ببرهان التطبيق وللبحث فيه
مجال واسع لجواز ان يكون لكل واحد من الماهيات اجزاء عقلية

ففيه ثلاثة مذاهب خيرها وسطها كما لا يخفى على الفقير

تحليلية غير متناهية بمعنى لا يقف كان الجسم قابل القسمة
الى غير لنهاية بمعنى لا يقف فليفهم فان قلت هذا ما اتفق
عليه جمهور المتكلمين والحكماء فان الحكماء ذاهبون الى ان
الوجود المطلق وحصته زايدان على ذات الواجب لذاته هو
عارضان له واما الوجود الذى هو عين ذات الواجب عند
الحكماء فهو الوجود الخاص به تعالى المخالف لوجود
الممكنات بالحقيقة والماهية ووراء الوجود المطلق وحصته
فلا نزاع فى الحقيقة بين جمهور المتكلمين والحكماء فى ان وجود
الواجب تع هل هو عينه تع او زايد عليه وانما النزاع بينهم
فى اثبات امر اخر وراء الوجود المطلق وحصته ونفى هذا الامر
فان المتكلمين لو كانوا قائلين بالوجود الخاص الذى هو غير
الوجود المطلق وحصته فى الواجب تعالى لذهبوا الى ان
وجود الواجب الخاص به تعالى عين ذاته كما قال الحكماء غير مثبتين
للوجود الخاص به تعالى لذهبوا الى ان وجوده تع زايد عليه خارج
عنه كما ذهب اليه المتكلمون من ان وجودات الاشياء زايدة عليها
قلت النزاع بينهم معنوى قايم لان النزاع بين الفريقين فى هذه
المسئلة راجع الى انه تعالى بلا انضمام مفهوم الوجود وعروضه
لذاته تع موجود فى الخارج ومظهر للاحكام والاثار عند الحكماء
وبانضمامه اليها وعروضه لذاته تعالى موجود فى الخارج ومظهر
للاثار والاحكام عند المتكلمين فليفهم ذهنا اى عند العقل
وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود

دون

دون الماهية والماهية دون الوجود فقط اى لا عيانا بحسب
الذات والهوية بمعنى ان يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم
احدهما بالاخرى كبياض الجسم عند محققيهم اى محققى
المتكلمين وذلك لان ثبوت الشى الاخر فى الخارج الخارج بمعنى
اتصاف الاخرية فى الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشى
فى الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية فى الخارج بالا
امور العدمية لكن يقتضى وجود ذلك الاخر فى الخارج بديهة
فان الشى ما لم يثبت فى الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم
سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشى للشى فرع ثبوت
المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وفيه بحث لانه لو صح
ذلك يلزم ان لا يمكن زيادة عليها فى الذهن ايضا بعين هذا
الدليل قال خاتم المحققين الدوانى لو صح ذلك لكان اتصاف
الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف
بالوجود اما فى الخارج او فى الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها
موجودة مرات غير متناهية مترتبة واجاب عنى سيد المدققين
بان الاتم وهو مير صدر الدين ان صحة ما ذكره مستلزم لان يكون
اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها به قبل ذلك وانما
يلزم لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما فى الخارج او فى الذهن
لظهور ان الدعوى هاهنا هو ان اتصاف شى بصفة فى نفس
الامر موقوف على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس
فى نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن كما عرفت وذلك لا يتوقف

على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار ورده خيم المحققين
بان انكار اتصاف الماهية بالوجود ونظائره في نفس الامر
مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة وبانه لو صح ما ذكره
لزم ان لا يتم الدليل المعتمد عليه للقوم على اثبات الوجود
الذهني وذلك لانهم استعملوا تلك المقدمة في اثباته لان
محصل ذلك الدليل على ما حرره القوم انما الحكم على المعدومات
الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشي للشي فرع
ثبوت المثبت له فلا بد لتلك المعدومات من وجود واذ ليس
في الخارج فهو الذهن ومن المعلوم ان المعدومات انما يتصف
بالامور الاعتبارية فقط وعلى ما ذكره لا اتصاف بها بحسب
نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات في نفس الامر وههنا
اجوبة اخرى من اصل هذا الاشكال يأتي بعد ذلك ان شاء الله
والوجود زائد على ذوات الاشياء ذهنا وخارجا عند اخرين
من المتكلمين الظاهرين لانهم زعموا ان الوجود موجود ولا شك
انه ليس بجوهر فيكون عرضا فيكون زائدا على الماهيات عارضا
لها في الخارج كما ان سائر الاعراض زائد عليها عارض لها في
الخارج وقد ظهر عليك بطلانه بما مر انفا ولا يصح الا عند
من ذهب الى ان للاشياء منفكة عن الوجود ثبوتا وتقررا
في الخارج كما ذهب اليه المعتزلة فانهم يجوزان يكون زيادته
على الماهيات في الخارج وهو باطل بديهة والمنازع مكابر
مقتضى عقله كما صرح به المحقق في تجريده وسيأتي تحقيق

ذلك

ذلك على مذهب الصوفية ان شاء الله تعالى هذا قول جمهور
المتكلمين في الوجود وقد عرفت ما فيه من الاشكال والبحث
واما مذهب الحكماء في الوجود فهو ما اشار اليه بقوله وهو
مذهب الحكماء الرسمية ان للوجود مفهوما واحدا هو الكون
والحصول والثبوت وفي دعوى حصر مفهومه في الواحد
بحث ظاهر لانه قال في الهيات الشفاء ان الوجود قد يكون
بمعنى ذات الشي ونقل المحشي في الحاشية عن بعضهم مشتركا
معنويا لا لفظيا بين الوجودات كلها من وجود الواجب
ووجود الممكنات كلها ولفظا بين وجود الواجب ووجود
الممكن وذهب الجمهور من الحكماء الى الاول لما مر من الدليل
وانه بديهي وما ذكر في بيانه تنبيهات ومتفق عليه بين الكل
والوجودات الخاصة حقائق مختلفة متكثرة بانفسها وحقا
يقها المتباينة وذلك لما ثبت عندهم ان الوجود مقول بالتشكيك
فيكون عارضا لافراده التي هي الوجودات الخاصة وبه يثبت
ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصصه وهو المراد
من الوجودات الخاصة المختلفة بالحقائق المتكثرة بانفسها
وفيه انه انما يتم دليلا عليه لو ثبت ان المقول بالتشكيك لا
يكون ذاتيا وهو ممنوع كما يأتي مفصلا ان شاء الله تعالى ولما مر ان
الوجود الواجب مستغن عن السبب والعلة ووجود الممكن
محتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهيات
المتخالفة والحصص متحدة في الماهية فلا محالة تثبت له فرد سوى

الحصة فاذا ثبت فرد ما من الوجود وراء الحصة فقد ثبت فى
كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ البديهة لا يفرق بين
موجود فى ثبوت ذلك الامر وعدمه وفيه بحث قدمر فتذكر
وتدبر فان اثبات هذا المطلب لا يخ عن اشكال لا بحرى عارض
الاضافة الى الاشياء كما ذهب اليه الجمهور من المتكلمين لكون
الوجودات المتكثرة متماثلة متفقة الحقيقة وفيه اشارة
الى ان الوجودات مختلفة متكثرة بالاضافة الى الاشياء بغير
كما انها مختلفة بانفسها ولا هى متكثرة بالفصول المنوعة لكون
الوجود مطلق حيث له للوجودات لما ثبت بالدليل انه مقول
بالتشكيك وقد ثبت ان المقول بالتشكيك لا يجوز ان يكون
ذاتيا لما تحته من الافراد وفيه بحث سابق وقيل لان الوجود
بسيط كما بين فى موضعه وفيه بحث لان الدليل على بساطة
الوجود على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده فجاز ان يكون افراده مركبات مختلفة الماهيات
بفصولها المنوعة لما هو جنس له بل الوجود المطلق عارض
اى عرض عام بالنسبة الى الوجودات الخاصة لازم له لا ينفك
عنها بحال كما لا ينفك الكلى عن افراده قال المحقق التفتازانى
والانصاف ان ما ذكره من الاختلاف بالحقيقة حق فى وجود
الواجب والممكن ومحتمل فى مثل وجود الجوهر والعرض ومثل
وجود القار وغير القار واما فى مثل وجود الانسان والفرس
ووجود زيد وعمرو فلا انتهى وهذا هو الذى جرا المتكلمين

على

على ما ذهبوا اليه من ان الوجودات الخاصة متفقة بالحقيقة
فالانصاف ان الحكم الكلى فى الصورتين ليس على ما ينبغى بل
الحق هو الجزئية مع انه مما لم يقل به احد ولمزيد توضيح المرام
مثل بما هو محسوس وقال كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان
بالحقيقة واللازم هذا تنبيه على الاول فان اختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات بالحقيقة كما تقرر فى موضعه
مشتركان فى عارض النور ولم يكتف بمثال واردفه باخر وقال وكذا
كبياض الثلج والعاج مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فى
عارض اللون والبياض ودليله ان ذلك الاختلاف ليس
بالتشخص فقط اذ فى كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف
يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك فيكون ذلك الامتياز
بالعوارض او بالذات حكمه حكم ساير الحقايق التى يحكم باختلافها
نوعا فان الاحتمال قايم فيها والامر غير مشتبه على ذوى الحدس
الصايب ومما ينبه على ذلك انا لو ذهبنا الى ان الطبقات
المتقاربات من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جسما ابيض
ببياض قوى ثم فرضنا انه متنزل من هذه المرتبة فى البياض الى
مرتبة ادنى منها واقرب الى السواد بيسير كان هذا اللون
متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضناه انه ينزل عن هذه
المرتبة ادنى منها بحيث يكون نسبتها الى المرتبة السابقة عليها
كنسبة السابقة الى الاولى يكون هذه المرتبة الثالثة متحدة
بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى

فيكون متحدة بالنوع مع المرتبة الاولى وهكذا اذا حفظنا
هذه النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ السواد الصرف
يكون تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد
الصرف متحدا بالنوع مع البياض القوى المفروض ولا خفا
بل التفاوت والاختلاف بين الوجودات الخاصة كالاختلاف
بين الكم والكيف المختلفين بالجنس العالى المشتركين في العرض
العام الذى هو العرضية فان العرض بالاتفاق ليس جنسا لما تحته
والخلاف انما هو في الجوهر بالنسبة الى الجواهر والحق فيه
ايضا انه ليس بجنس ثم من هذه ايضا ضرب وقال بل الاختلاف
بين الوجودات والخاصة كالاختلاف بين الجوهر والعرض
المختلفين بانفسهما غاية الاختلاف المشتركين في الامكان
والوجود اللذين هما من الامور العامة ولا يبعد ان يقال ان
ان في التمثيل بهذه الامثلة اشارة الى ان الاختلاف
بين الوجودات الخاصة ليس على نمط واحد بل هو متفاوت
كان الاختلاف بين هذه الاشياء متفاوتة وانت خبير
بان ما ادعاه الحكماء من الكلية غير بين ولا مبين على ما مر بيانه
فلا تغفل واما قوله الا انه لما لم يكن لكل وجود خاص من
الوجودات الخاصة اسم خاص به كما يكون في كل قسم من اقسام
الممكن واقسام العرض اسم خاص به توهم جوابنا ان يكثر
الوجودات وكونها حصة حصة اى فردا فردا فان الحصة
قد يستعمل موضع الفرد بل كل منهما يستعمل موضع الاخر فان

حمل الحصص هنا على المعنى المتعارف منه لا يصح كما يظهر
بادنى تامل انما هو لمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها
للوجودات ففيه تامل لان مجرد هذه الامر لا يكون سببا
لمثل هذا الحكم الدقيق بل منشاء هذا الامر ما سبق من انه لما
المحقق الطوسي ان اثبات امر اخر في الموجودات وراء الماهية
والوجود المطلق وحصة مما لا سبيل اليه والتشكيك انما يكون
سبيلا اليه اذا ثبت ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته
وهو غير ثابت عند كثير من المدققين وان كان ثابتا عند
الجمهور او بعض من مؤيدات مذهب المتكلمين ما مر من الاستدلال
المنقول من المحقق التفتازاني فان ما ذكرنا يكون سببا و
ودليلا على مذهب المتكلمين اولى واحق بالقبول مما ذكره المصنف
حكاية عن الحكماء كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج
وذاك على ما مر من ان الاختلاف بينهما ليس بالحقيقة
والماهية بل بمجرد الاضافة الى هذا وكذا وليس كذلك اى
ليس الامر كما توهمه المتكلمون من ان موجودات الاشياء
متفقة بالحقيقة والماهية وفيه ما فيه كما مر بل هي اى وجودات
الاشياء حقايق مختلفة بانفسها وذواتها متغايرة
بحقايقها مندرجة هذه الوجودات الخاصة تحت هذا المفهوم
العام العارض الخارج عنها عن الوجودات الخاصة للا
شياء فان الوجود المطلق عرض عام بالنسبة الى وجودات
الاشياء عند الحكماء وليس طبيعة بالنسبة اليها نعم هو طبيعة

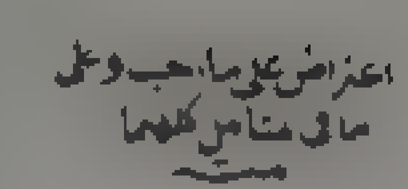
نوعية بالنسبة الى حصصه عند الحكماء فالنزاع بين الحكماء
والمتكلمين انما هو في ان وجود الاشياء اى الوجودات
التي يكون بها الاشياء موجودة في الخارج هل هي حصص
من الوجود المطلق او افراد حقيقية للوجود المطلق
غير حصصه من غير نكار للحكماء لثبوت الحصص للوجود
بل الحكماء قالوا بثبوت الحصص والفرد كليهما للوجود
والمتكلمون لا يقولون الا بثبوت الحصص للوجود وينكرون
ثبوت الفرد له ولهذا قال واذا عنبر تكن ذلك مفهوم
اى الوجود المطلق وصيرورته حصص حصه تفسير لتكثر ذلك
المفهوم باضافته الى الماهيات فهذه الحصص بعض الوجود
المطلق خارجة عن حقيقة تلك الوجودات الخاصة المختلفة
الحقايق فهنالك اى فكل موجود عند الحكماء امور ثلاثة بحسب
العقل ونعمه الاول الوجود المطلق والثاني حصصه المعينة
باضافته الى ماهيات والثالث الوجودات المختلفة الحقايق
والنزاع بين الفريقين انما هو في ثبوت هذا الامر الثالث ونفيه
والباقي متفق عليه بين الجمهور المتكلمين والحكماء كما ظهر من تحرير
المقام مفهوم الوجود المطلق ذاتي داخل في حصصه اى هو
نوع حقيقي بالنسبة اليها لان كل كلي بالنسبة الى حصصه طبيعة
نوعية باتفاق الفريقين وهو عرض عام بالنسبة الى وجودات
الاشياء كالماشي بالنسبة الى افراد الانسان والفرس وكثير
من المشاجرات بين الفريقين مبني على ثبوت الامر الثالث

ونفيه

ونفيه والحق ان مذهب المتكلمين هاهنا اسبق الى القبول
في العقول وهما اى مفهوم الوجود وحصصه خارجان عن
الوجودات الخاصة المختلفة الحقايق لانهما عرضان عامان
بالنسبة اليها والمتكلمون لو قالوا بالامر الثالث لقالوا بذلك
ايضا ولكنهم لم يقولوا به فهذا ايضا غير متنازع فيه هذا في
الحاشية فان قلت يلزم على مذهب المتكلمين ان يكون لكل شي
وجودان وعلى مذهب الحكماء ثلث وجودات المفهوم العام
وحصة والوجود الخاص قلنا اجيب من جانب المتكلمين
بان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم
مع خصوصية الاضافة فلا تعدد اصلا ومن جانب الحكماء
بان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج
للانسان مثلا امر هو الماهية واخر هو الوجود فضلا
عن ان يكون هناك وجودان على ان لو فرضنا كون الوجود
زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم
ذلك لان مفهوم العام او الحصة متصورة عقلية
محضة ولو سلم لاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج
ضروري فحينئذ يلزم في الانسان وجودان وفيه تامل فان
اتصاف الماهية بالوجود انما هو في العقل لا في الخارج كما
حقق في موضعه فاذا تغاير الوجودان عقلا يلزم ان يكون
للماهية وجودان كما لا يخفى واجيب عنه بان الوجود العقلي
نوعان وجود اصيل كوجود العلم مثلا ووجود ظلي كوجود

كذا في شرح المقاصد

المعلومات والتغاير بين الوجودين عقلا انما هو باعتبار
الثاني لا الاول ولاشك ان اتصاف الماهية بالوجود انما
هو بوجوده الاصيل لا الظلي ولا يخفى على المتفطن الخبير ان
القول بان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي انما هو في العقل
يستلزم ان يرتفع الوجود الخارجي بارتفاع العقول راسا
وبطلانه اظهر من ان يخفى كيف ويلزم منه ان لا يكون الواجب
سبحانه موصوفا بالوجود الا في العقل فاذا ارتفعت العقول
لم يبق موجودا فلا يكون واجبا فان قلت لا يلزم من ارتفاع
العقل ارتفاع الوجود الخارجي بل يبقى باعتبار علم الموجد
سبحانه قلت ما نقول في وجود الموجد سبحانه فان توقفه
على علمه تعالى به ينافي الوجوب ثم اعلم ان ما قيل ان ثبوت
شي لشي بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجي انما يصح
في ما عدا الوجود واما الوجود فلا يتوقف الاتصاف بحسب
الخارج على وجود سابق بل ينبغي ان يكون عند الاتصاف به
موجود لكن بعين هذا الوجود لا بوجود اخر وليس هذا
من قبيل الاستثناء في المقدمات العقلية فان العقل انما يحكم
بذلك مطلقا لذهوله عن خصوصية الوجود فاذا تنبه لذلك
لم يحكم بها كليا الا فيما عدا الوجود ثم كيف ولو حكم به كليا
يلزم ان يتوقف اتصاف الماهية في العقل بالوجود الخارجي
على وجودها في العقل واتصافها بالوجود في العقل على وجود
اخر سابق وهلم جرا فلزم التسلسل وليس هذا من قبيل التسمية

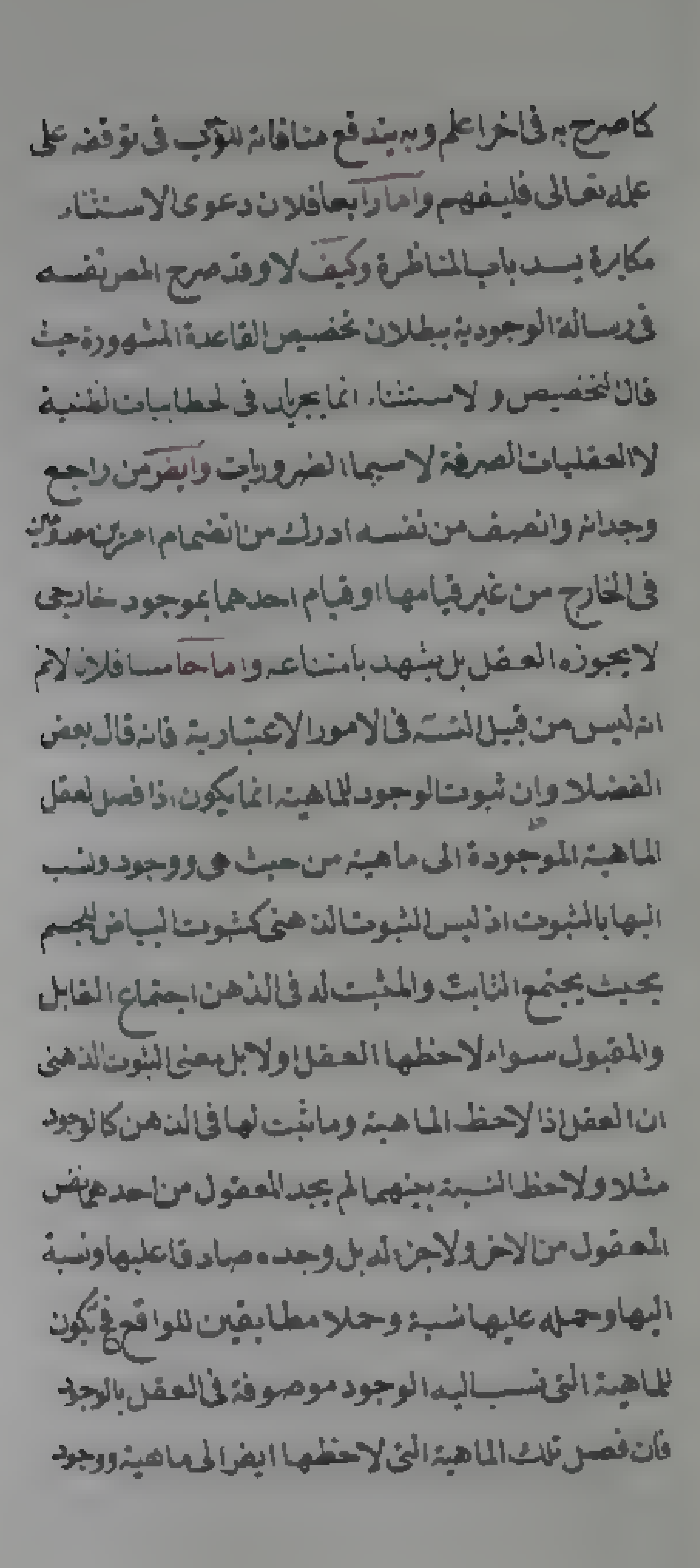


في الامور الاعتبارية فان كل سابق مما يتوقف عليه
اللاحق فلا يتحقق بدونه فتامل تنتهي وخلاصته ان اتصاف
الماهية بالوجود ليس في العقل كما قالوا بل في الخارج وذلك
لان اتصاف الماهيات بالوجود مستثنى من قولهم ثبوت
شي لشي بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجي فانه فيما
عدا الوجود لانه لولا هذا الاستثناء لم يجز اتصاف الماهيات
بالوجود لا في الخارج ولا في العقل وهو باطل اتفاقا وبهذا
بعينه استدلت الصوفية بان لا موجود سوى الله تعالى فليفهم
وفيه بحث اما اولا فلان كون الوجود العقلي نوعين غير بين
ولا مبين ولو قلنا التحقيق هو ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار فلا يمكن اختلافهما بالوجودين
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الماهية بالوجود في العقل
انما هو بوجوده الاصيل لم لا يجوز ان يكون بوجوده الظلي
واما ثالثا فلان كون القول المذكور مستلزما لارتفاع
الوجود بارتفاع العقول راسا غير مسلم وانما يستلزم ذلك
لو كان اتصاف الماهيات بالوجود بانضمام احد الشيئين
الى الاخر وليس فليس قال بعض الفضلاء ان اتصاف العقلي
بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشي بحالة يمكن للعقل
ان ينتزع منه صفة ويصفها بها وهذه الحالة ثابتة للشي بحسب
نفسه لا يتوقف على فرض العقل واعتباره وليس في الاتصاف
بهذا المعنى انضمام احد الشيئين الى الاخر حتى يحتاج قبله الى وجود

في الوجود

الموصوف بل مصداق هذا الاتصاف هو ذات الموصوف
فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود اخر ولا يتسلسل
الوجودات فان قلت مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول
والاتصاف معنى نسبي لا يعقل الا في متعدد فعند حصول
الموصوف في الذهن او في الخارج من غير ان يكون صفة في
الخارج او في الذهن لا يتصور اتصافه به نعم يمكن ان يكون
عند وجوده في احدهما صالحا لان يعقل منه هذا الوصف
ومجرد هذه الصلاحية ليس باتصاف بذلك الوصف حقيقة
بل منشاء لان يتصف به في العقل وانما سمي هذه الصلاحية
اتصافا بسبب كونه منشاء له مجازا فلا مناقشة ولعل مراد القوم
في قولهم ان الاتصاف انما يتوقف على وجود الموصوف
دون الصفة هو الاتصاف بهذا المعنى وايضا قالوا ان
نفس الامر هو نفس الشيء ومعنى كون الشيء موجودا في
نفس الامر انه موجود في حد نفسه وذلك اما في الذهن
او في الخارج وحصروها فيهما والاتصاف بالمعنى المذكور
ليس في الخارج بمعنى الاعيان وهو ظ ولا في الذهن قبل ان
ينسب احدهما الى الاخر فيلزم ان يكون لنفس الامر تحقق
وراء الخارج والعقل ولم يقولوا به قلنا سلمنا ان تسمية بالا
تصاف مجازا ولا محذور فيه وتحقق نفس الامر وراء الخارج
والعقل بهذا الوجه ليس بمحذور وهو ليس بلازم فتامل وبه
يندفع لزوم التس لو كان اتصاف الماهيات بالوجود في العقل

كما صرح


كما صرح به في اخر اعلم وبه يندفع منافاته للترتب في توقفه على
علمه تعالى فليفهم واما رابعا فلان دعوى الاستثناء
مكابرة يسد باب المناظرة وكيف لا وقد صرح المص نفسه
في رسالة الوجودية ببطلان تخصيص القاعدة المشهورة حيث
قال التخصيص والاستثناء انما يجريان في الخطابيات الظنية
لا العقليات الصرفة لا سيما الضروريات وايضا من راجع
وجدانه وانصف من نفسه ادرك ان انضمام امرين معدومين
في الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما بموجود خارجي
لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه واما خامسا فلانا لا نم
انه ليس من قبيل النسب في الامور الاعتبارية فانه قال بعض
الفضلا وان ثبوت الوجود للماهية انما يكون اذا فصل العقل
الماهية الموجودة الى ماهية من حيث هي ووجود ونسب
اليها بالثبوت اذ ليس الثبوت الذهني كثبوت البياض للجسم
بحيث يجتمع الثابت والمثبت له في الذهن اجتماع القابل
والمقبول سواء لاحظها العقل ولا بل معنى الثبوت الذهني
ان العقل اذا لاحظ الماهية وما ثبت لها في الذهن كالوجود
مثلا ولاحظ النسبة بينهما لم يجد المعقول من احدهما نفس
المعقول من الاخر ولا جزء له بل وجده صادقا عليها ونسبه
اليها وحمله عليها نسبة وحملا مطابقين للواقع فيكون
للماهية التي نسب اليه الوجود موصوفة في العقل بالوجود
فان فصل تلك الماهية التي لاحظها ايضا الى ماهية ووجود

ونسب اليها الوجود كان له وجودات اخر ولا يلزم للعقل
هذه الاعتبارات دائما بل لا يمكن فينقطع السلسلة بانقطاع
الاعتبارات فان قيل انما ينسب الوجود الى الماهية من حيث
هي لا الى الماهية الموجودة فليس لها وجود حتى يفصلها
في المرتبة الثانية الى ماهية ووجود وايضا يلزم كونها موجودة
مرتين وان لم يلزم نسبة الموجودات الى ما لانهاية له وهو ايضا
محال قلنا العقل وان لاحظ الماهية من حيث هي معراة عن
الوجود والعدم ولكنها موجودة في العقل عند الملاحظة وان
لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا
توجه اليه ثانيا يفصلها الى ماهية ووجود وهكذا ولا نم انه
لا يجوز وجودها مرتين على ما ذكره فان الماهية الموجودة مرتين
في الذهن اذا فصلها العقل الى ماهية ووجود ونسب ذلك
الوجود اليها يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا في
العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا حجر في تصرفات العقل
ويرد على هذا الجواب انه لا شك ان الماهية متصفة في نفس
الامر بالوجود فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل
الوجود اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وفرضه
فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل نسبة العقل الوجود اليها
مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر
انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض
بل لو قطع عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا حتى يلزم بعضهم

وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل
عاقل وذهن ذاهن فان المفهومات متصفة في حدود
ذواتها بهذه الصفة ويمكن ان يدفع بان المراد من قولهم
ما في نفس الامر ثابت في حد نفسه لا بحسب اعتبار العقل
وفرضه هو انه ليس من مخترعات العقل كزوجية الخمسة
بل ان الموصوف بحال يصح للعقل ان ينتزع منه ذلك
الوصف ونسبه اليه ولا شك انه راجع الى ما قال سيد
المدققين من اتصاف الماهيات بالوجود ليس في نفس الامر
بل باعتبار العقل وثبوت شيء لشيء يقتضي في نفس الامر
ثبوت المثبت له لا ثبوت شيء لشيء في نظر العقل وباعتباره
ويرد عليه ما اورد عليه ختم المحققين الدواني قدس سره
من انه مخالف لما صرح القوم به من ان اتصاف الماهيات
بالوجود بحسب نفس الامر وغير ذلك من المحاذير الظاهرة
على ما فصله في حواشيه على شرح التجريد واذا ظهر لك ما
ذكرنا عرفت ان القول بان وجود الماهيات في الخارج بعروض
مفهوم الوجود وانضمامه اليه مستلزم لمحاذير كثيرة لا يلتزمها
عاقل كما ذكره ختم المحققين الدواني في رسالته الجديدة فا
الظاهر ان وجود الماهيات في الخارج كما قال المصنف في شرح
اللمعات ترتب آثار روا جبت بواسطه عروض وجود
بمعنى عام است مراو را بلكه ترتب آثار لذاته است وجي
ازان آثار وجود بمعنى عام است كه ثبوت وى فرع ثبوت

ووجود مثبت له است وهمچنين است حال در ذوات
ممكنه بزكه وجود بمعنى عام از احوال خارجية ايشانست
وثبوت آن مرايشانرا در خارج بواسطهٔ موجوديت
ايشانست بالوجود للحق زيراكه ايشان موجودند بمعنى
ذو الوجود وثبوت وجود عام مرايشانرا در خارج بواسطهٔ
موجوديت ايشانست باين معنى وانكيه گفته اندكه ثبوت
وجود خارجى مرماهيته را در عقل است پس موقوف به
وجود عقلى باشد نه خارجيه فع محذور نميكند زيراكه
چون نقل كلام بوجود عقلى ميكنيم محذور لازم مى آيد
وقد اختار هذا المذهب ايضا خاتم المحققين الدوانى حيث
قال فى بعض رسائله وانت خبير بان كون الوجود عارضا
للماهيات على ما هو المشهور بين الجمهور الذى ينساق اليه
النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان
المستقيمة على ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت شى لشى
وعروضه له فرع ثبوت المثبت له فى نفسه اذ الكلام فى الوجود
المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود احتى
يكون الاتصاف بنوع الاتصاف بذلك الوجود وقال السيد
المحققين فى حواشيه على الشرح القديم للتجريد والوجود
الخاص لا المطلق وحصته فانهما زائدان فى الواجب اتفاقا
عين الذات فى الواجب تعالى لان كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه

هذا هو المشهور بين المتاخرين
واعترض عليهم سيد المدققين
بانه غير م

فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل
انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم
مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الامر محتاج الى
غيره فهو الذى هو الوجود وكل ما هو محتاج فى كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا
الى غيره ولو كان ذلك الغير وجوده فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شى من الممكن بواجب فلا شى من
المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذى هو
موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب
جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زايد
على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه
فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل
هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان التعدد ولا الا
نقسام وقايم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون
الواجب هو الوجود المطلق اى المعرى عن التقييد بغيره
والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود
للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها
نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته وتلك
النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع
على ماهياتها فالموجود كلى وان كان الوجود جزئيا حقيقيا

هذا مخلص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا قال ولا
يعلمه الا الراسخون ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب
ان الوجود فی حد ذاته ينافی العدم وهو ابعد المفهومات
عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته
بل بواسطة ولا شك ان الواجب هو الذی ينافی العدم
لذاته لا بما ينافيه بواسطة غيره ولانه لو كان له وجود وماهية
لكان مبدأ لكل اثنين وكل اثنين محتاج الی واحد هو مبدأ
الاثنين فان قيل الماهية موصوفة والموجود صفة والموصوف
متقدم علی الصفة القائمة به فالمبدأ الاول واحد وهو
الماهية قلنا الماهية علی تقدير تقدمها علی الوجود لا يكون
موجودة فاذن يكون مبداء الموجودات غير موجود وهذا
مح فان المفيد للوجود لابد ان يلاحظ العقل له الوجود
اولا حتی يمكنه ان يلاحظ افادته الوجود وذلك لان
مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان
ما لا يلاحظ يوجد فی نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء
كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه والانصاف ان مذهب الحكماء
فی وجود الواجب حق بالقبول لكن فيه ان قولكم وجوده
الخاص عين ذاته لحم جمل غث علی رأس جبل وعر لا سهل يرتقی
ولا سمين ينتقل فان المحققين من الحكماء قد صرحوا بانه ليس
فی وسع البشر ولا الملك ان يعرف وجودا بلا ماهية قال الشيخ
عمر بن الخيام فی بعض كتبه بالفارسية بعد اثبات الواجب بدليله



پس روشن شد که عالم را واجب بذات یگانه از
همه وجوه هستی اوست بلکه او حقیقت هستی محض است
در ذات خود و او چشمهٔ هستی است در حق غیر و نسبت
دیگر موجودات بوجود مانند نسبهٔ روشنایی دیگر اجسام
است بروشنایی آفتاب واین مثال مستقیم است اگر
آفتاب را بذات خود روشنایی بودی بی موضوع لکن روشنایی
او در جسم است که موضوع اوست وهستی او که چشمهٔ هستی
همه اوست در موضوع نیست ثم قال فی بحث صفاته بعد ان
مهد مقدمة هی انه لا يمكن للانسان ادراك الامور الغائبة
الا بما يناسب الامور المشاهدة پس چون معلوم شد که
اول را معنی است که در تو نظیر آن نیست و راه نیست ترا
البته بفهم کردن آن وآن ذات اوست که آن وجودیست
بی ماهیة که آن چشمهٔ هر وجودی باشد چون کوی چگونه باشد
وجود بی ماهیة ممکن نیست که ترا از نفس تو مثال توان آورد
پس ممکن نیست ترا فهم کردن حقیقة وجود بی ماهیة وحقیقة
ذات اول وخاصهٔ اوست که موجود ماهیة زیاده بر وجود اذ
برای آنکه انیة او وماهیة او یکی است واو را نظیر نیست از آنچه
غیر اوست که هر چه جز اوست جوهر هست یا عرض واو نه
جوهر هست ونه عرض واین معنی ملائکه هم نتوانند شناخت
ایشان هم جواهرند ووجود ایشان غیر ماهیة ایشانست و
وجود بی ماهیة نیست مگر خدا را پس درست شد که خدا را

بحقیقت جز او نداند اگر گویی که علم ما با آنکه وجود است
بی ماهیة زیادة بر وجود و او حقیقة وجود محض است
سبحانه این علم بچه چیز است اگر علم باو نیست گوییم این علم
بدان است که ان موجود است و این علم بمعنی عام است و گفتار
ما که این وجود غیر ماهیة او نیست بیان انست که او مانند
تو نیست و این علم است بنفی مماثلت نه بیان حقیقة منزه از
مماثلت چنانکه گویی زید زرگر نیست و درودگر نیست این
علم نباشد بصفة او بلکه علم باشد بنفی چیزی ازو و علم تو
بقدرة و ارادة و حکمت او باز گردد همان بعلم بنفس خود
و بغیر او و علم باانکه او عالمست علم بلازم مجمل است از
لوازم نه بحقیقت ذات او که حقیقت ذات او انست که
او وجود محض است بی ماهیة زیادة اگر گویی چو گونه است
راه بمعرفة خدای جواب نیست که ببرهان بدانی که حقیقة
معرفة او محال است و او را غیر او نشناسد و انچه تصور می
افتد که بشناسی از او ذات و صفات اوست و فهم کردن
وجود بی ماهیة انکس را که او را در نفس خود وجود بی ماهیة
نا قیاس کند بر او محالست و وجود بی ماهیة زیادة بر وجود
نیست مگر او را پس او را جز او نشناسد و از بهر این سید
پیغمبران علیه السلام فرمود لا احصی ثنا علیک انت
کما اثنیت علی نفسک یعنی چنانچه تو وجود خود شناسی
من نتوانم شناخت و هم صدیق اکبر گفت العجز عن

درک الادراک ادراک یعنی عاجز امدن از دریافت
یافت دریافتن است اری همه مردمان عاجز نداند دریافت
او لکن انکس که ببرهان و توحید داند استحاله دریافتن او و
شناسد و دریابد باشد که او دریافته است غایة آنچه
ممکن باشد خلق را که از ادریابند و هر که عاجز شود و نداند
عجز او ضرورت بداند که یاد کرده امد او جاهل باشد
و آن همه خلقند بیرون پیغمبران و اولیا و حکما که در علم راسخ
اند هذه عبارة هذا الکتاب و لما فیه من فواید جدی من
تعاریق العصا نقلته لک بتمامه فتدبر فیه و دلالته علی ما
ذکرنا من عیان لا یحتاج الی البیان و للاستادین العلامتین
فی المقام اراء مختلفة عمیقة و بحاث طویلة و انظار دقیقة
لا یخ شی من مذهبهما من القصور و الاشکال کما لا یخفی
علی الناظرین فی حواشیهما المعلقة علی الشرح الجدید للتجرید
و هو المسؤل للتوفیق و التایید و لنرجع الی ما کنا فیه فنقول
و الوجود الخاص عند الحکماء زاید و خارج عن نفس الماهیة
عقلا بمعنی ان المعقول من وجود الممکن غیر المعقول
من ماهیاتها و ذاتیاتها فیما سواه ای فیما سوی الله تعالی
من الممکنات کلها قد صرح المتاخرون بان هذا المدعوی
ایضا ضروریة و للمفصل من الوجوه المذکورة فی معرض
الاستدلال تنبیهات و اعترض علیه بعضهم بان زیادة
الوجود المطلق المشترک ضروری و اما زیادة الوجود الخاص

الذي هو وراء الوجود المطلق وحصة فكسبية بوبيه
ما قال بهمنيار في تحصيله على ما مر كون الوجود خارجا
عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون
ماهية ووجود كالانسان الموجود فانه صرح بكونه
كسبيا واستدل عليه بوجوه الاول صحة السلب فانه يصح
سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود ولا
يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها الثاني فائدة
الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد
فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها وفيه
انا لا نسلم ان ماهية من الماهيات الممكنة معلومة بالكنه
كما صرح به الشيخ الرئيس في تعليقاته هذا مجمل من مذهب
الحكماء الرسمية في احوال الوجود ثم بعد الفراغ من مذهب
المتكلمين والحكماء اراد ان يشير الى مذهب الصوفية
القائلين بوحدة الوجود في وجوده ثم فانه احد مقاصد
الرسالة كما مر في الديباجة فنقول اعلم اولا انه قال المصر
في رسالة الوجودية الوجود اي ما بانضمامه الى الماهيات
يترتب عليها آثارها المختصة بها موجود فانه لو لم يكن
موجودا لم يوجد شيء اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الماهية قبل انضمام الوجود غير موجودة
قطعا فلو كان الوجود ايضا غير موجود لا يمكن ثبوت
احدهما للاخر فان ثبوت شيء لشيء فرع لوجود المثبت له

فاذا لم يثبت احدهما للاخر لم يكن الماهية معروضة للوجود
كما ذهب اليه اهل النظر ولا عارضة له كما ذهب اليه القائلون
بوحدة الوجود فلا تكون موجودة فان قلت هذه المقدمة
مخصوصة بما عدا الوجود والمراد بها ان ثبوت شيء هو غير
صفة الوجود فرع لوجود المثبت له واما ثبوت الوجود
لشيء فانما هو مشروط بوجود المثبت له حين ثبوت الوجود
له لا قبل ولا شك انه حين ثبوت الوجود موجود بنفس
ذلك الوجود قلنا التخصيص والاستثناء انما يجريان في
الخطابيات الظنية لا العقليات الصرفة لا سيما الضروريات
وايضا من راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرك ان انضمام
امرين معدومين في الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما
لموجود خارجي لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه فان
قلت الماهية باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود
الخارجي فيكون ثبوت الوجود الخارجي لها في العقل فرعا
لوجودها فيه لا في الخارج قلنا ننقل الكلام الى وجودها
العقلي بان نقول ثبوت الوجود العقلي لها في العقل موقوف
على وجود سابق لها فيه وثبوت الوجود السابق على وجود
سابق اخر فيتسلسل الوجودات وليس هذا من قبيل التسلسل
في الامور الاعتبارية التي ينقطع بانقطاع الاعتبار فان
كل لاحق موقوف على سابقه كما لا يخفى على المتدبر
واما بطلان التالي فقط لا يحتاج الى البيان فثبت

الوجود موجود واذا كان موجودا وجب ان يكون وجوده
بنفسه والا لتسلسل فيكون واجبا لامتناع زوال الشى عن
نفسه ويلزم ان يكون حقيقة واحدة يلحقها التعدد
الشى باضافتها الى الماهيات والا تعدد الواجب وقد
برهنوا على امتناعه فان قلت لا شك ان معنى الوجود
مفهوم عرضى لا يصدق على شى قايم بنفسه مواطاة كالمشى
والضحك واللون والسواد وامثال ذلك وانكار ذلك مكابرة
فكيف يكون ذات الواجب نفس المفهوم قلنا كما انه يجوز ان
يكون هذا المفهوم العام زايد على الوجود الخاص الواجبى و
على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق
مختلفة على ما قال به الحكماء يجوز ان يكون زايد على حقيقة
واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود الواجب
ويكون هذا المفهوم الزايد امرا اعتباريا غير موجود الا فى
العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو
حقيقة الوجود هذا كلامه فيها والى هذا اشار هاهنا
بقوله تفريع على التمهيد المتقدم كما دل عليه قوله اذا
عرفت هذا التمهيد فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا
المفهوم العام الذى هو الكون والحصول والثبوت المطلق
زايدا على الوجود الواجبى كما ذهب اليه الفريقان وعلى
الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة
بالماهية كما ذهب اليه الحكماء لا على تقدير كونها حصصا متفقة

تحقيق
تفريع

اى وجوده الخاص
الذى هو عين
ذاته عند
الحكماء
منه

الحقيقة

الحقيقة كما ذهب اليه المتكلمون فان الوجود العام على
هذا المذهب بالنسبة الى الحصص التى هى الوجودات
الخاصة طبيعة نوعية فلا يكون زايدا عليها على ما مر يجوز
ان يكون هذا المفهوم العام زايد فى العقل على حقيقة قال
المؤيد الدين الجندى فى شرح الفصوص ان الحقيقة
يصدق اطلاقها على كل ما له تحقق فى الجملة لا طلاق
العام فثم حقيقة تحققها بذاتها وهو حقيقة الحق وقد
يكون حقيقة تحققها لا بذاتها بل تحققها بما هو متحقق
بذاته من ذاته اما فى العلم او فى العين او فى بعض مراتب الوجود
او فى جميعها دائما او لا دائما بل فى وقت دون وقت وعلى
هذا يصدق اطلاق الحقيقة على الحق والخلق وعلى النسب
والاضافات والجواهر والاعراض ان قلنا ان للخلق تحقق
وقد يكون الحقيقة واحدة وكثيرة ومطلقة ومقيدة فا
علم ذلك واحدة لما مر فيما نقلناه عن رسالة الوجودية و
حقيقية لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه و
حيثية من الحيثيات مطلقة اى كلية منبسطة على افراد
الوجود فى الموجودات فهو مثل قولنا الجسم المطلق والجزء
المطلق والمراد انه مطلق عن القيود حتى عن قيد الاطلاق
على ما سياتى مفصلا ان شاء الله تعالى موجودة فى الخارج
لانه لو لم يكن موجودا لم يوجد شى اصلا على ما مر اتفاقا فذكر
بوجود خاص مخالف لجميع الموجودات بالماهية هو نفسه

لا بامر زايد عليها كما يقال الضوء مضيء بمعنى انه مضيء بذاته لا
بضوء اخر قايم به زايد عليه بل معناه وجود فان معنى قولنا
الواجب موجود انه وجود عند الصوفية والحكماء واما الوجود
بمعنى الكون والحصول والثبوت فاثر من اثاره وعكس من
انواره كما ياتى بعيد ذلك ان شاء الله تعالى فهى اى هذه الحقيقة
الواحدة المطلقة حقيقة الواجب الوجوب تعالى كما ذهب
اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود فانهم ذهبوا الى
انه ليس فى الوجود الا عين واحدة هى عين الوجود الحق المطلق
وحقيقته وهو الوجود المشهود لا غير ولكن هذه الحقيقة
الواحدة والعين الاحدية لها مراتب ظهور لا تبينا فى بدا
فى اليقين والتشخيص وقد لاح هذا من كلام الفارابى وابن
سينا فانه لاح منه ان حقيقة الواجب وجود خاص قايم
بذاته معروض للوجود العام على ما حققه الحكيم المدقق فان
قلت اذا كان الموجود حقيقة هو الوجود ينبغى ان يكون
الماهية عارضة له لاحقة اياه والوجود معروضا ملحوقا
وهذا خلاف ما فهم من قولنا الماهية موجودة فانا نفهم
قطعا ان الماهية متصفة بالوجود فهى معروضة والوجود
عارض فكيف يصح ما قلت قلنا اطلاق الموجود عليها
بالمعنى المذكور انما هو باعتبار اشتقاق هذه الصيغة من
الوجود اذا اريد به هذا المفهوم العارض اللازم واما
اذا اعتبر اشتقاقه منه اذا اريد به تلك الحقيقة المعروضة

فمعناه ح ذو الوجود لا المتصف به ولما اعترض عليه
بانه يلزم منه ان يكون فى الواجب وجودان عارض ومعروض
مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية اشار الى جوابه بقوله
ويكون هذا المفهوم العام الزايد على حقيقة الواجب
امرا اعتباريا غير موجود الا فى العقل قال الشيخ فى الشفاء
فليس فى الاعيان شىء هو الوجود فانه لا تحصل له فى الا
عيان بل هو من المعقولات الثانية التى يعرض للمعقولات
الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى بها امر فى الخارج
ولا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ تصريح بان ليس للوجود
هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متاصلا فى الوجود
لا معقولا ثانيا فصح قوله غير موجود الا فى العقل واندفع
لزوم الوجودين فى الواجب لانه ليس فى الخارج الا ذات
الوجود الذى هو حقيقة الواجب كما قال ويكون معروضه
اى معروض هذا المفهوم الاعتبارى موجودا حقيقيا خارجيا
هو حقيقة الوجود فى الحاشية فسقط بذلك ما يقال من
ان معنى الوجود مفهوم اعتبارى غير موجود فى الخارج
ومعلوم لكل احد وحقيقة الواجب موجودة غير معلومة
فلا يكون هو اياها فما هو مفهوم اعتبارى ومعلوم لكل
احد انما هو هذا المفهوم الخارج عن حقيقة الوجود لا
حقيقة الوجود انتهى ومقصوده الاشارة الى الجواب
عن استدلال المتكلمين على ابطال هذا المذهب اعنى

كون حقيقة الواجب وعين ذاته هو الوجود واثبات
ان وجود الواجب زايد عليه ولا يكون عين ذاته بهذا
الدليل وحاصل الجواب ان اسند لا لكم انما يصح لو انحصر
معنى الوجود فى هذا المفهوم الاعتبارى ولا يطلق على
معنى اخر هو الموجود القايم بذاته المقوم لغيره وهو حقيقة
الوجود الواجب تع وليس كذلك فان الوجود عند الصوفية
يطلق بالاشتراك اللفظى على هذين المعنيين اعنى حقيقة
الواجب الموجودة وهذا المفهوم الاعتبارى المشترك
معنى بين جميع الموجودات وفى حاشية اخرى اعلم ان معنى
وجود الكون والحصول والتحقق ازا ريد به معنى مصدرى
مفهوم اعتبارى من المعقولات الثانية لا يحاذى بها امر
فى الخارج وهو زايد فى الحقايق كلها واجبها وممكنها بحسب
الذهن بمعنى ان للعقل ان يتعقلها مجردة عن الوجود اولا
ثم يحكم عليها بالوجود لا بحسب الخارج بان يكون فى الخارج
امر هو الماهية واخر هو الوجود وغير محمول على الموجودات
الخارجية مواطاة بل الذهنية ايضا الا على حصصه المتعينة
باضافته الى الحقايق فاذهب اليه الحكماء من ان الوجود
الخاص الواجبى الذى هو عين ذات الواجب فرد من افراده
غير صحيح وكيف يصح ذلك وهم مصرحون بانه من المعقولات
الثانية التى لا يحاذى بها امر فى الخارج كما مر ثم انه لا يشك
عاقل فى ان الوجود بالمعنى المذكور يمتنع ان يكون موجودا

فضلا

فضلا عن ان يكون نفس حقيقة الواجب فكيف يظن بالصوفية
القائلين بوحدة الوجود ووجوبه انهم ارادوا بالوجود
المعنى المذكور ويورد عليهم ما يرد على القول بهذا والذى
يفهم من تصفح كلام محققيهم هو ان ثمة امرا اخر سوى
الماهيات والوجود بمعنى المذكور بسبب اقترانه بالماهيات
وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور للماهيات وذلك
الامر هو الوجود حقيقة وهو حقيقة الواجب تع والوجود
بالمعنى المذكور اثر من اثاره وعكس من انواره وهو متحقق
فى نفسه محقق لما سواه قايم بذاته مقوم لما عداه ليس
عارضا للماهيات بل الماهية عارضة له قائمة به على وجه لا يعلم كنهه
على وجه لا يعقل كال قدسه
للكمال قدسه ونعت جلاله وسياتى بسط الكلام فى ذلك
ان شاء الله تع انتهى وفيه بحث لان قوله زايد على الماهيات
بحسب الذهن الى قوله لا بحسب الخارج مناف لما سبق
منه فى الحاشية السابقة من ان القول بعروض الوجود
للماهيات فى العقل يستلزم ارتفاع الموجودات رأسا
الى اخره ومن ان عروض الوجود للماهيات بحسب الخارج
وامر مستثنى من قولهم ثبوت شى لشى فى الخارج الخ ولا وجه
لكلامه هاهنا الا ابهام فى دفع الحاشية السابقة ولانا لا نم
ان ما ذهب اليه الحكماء فى الوجود الواجبى غير صحيح فالحكم
المحققين الدوانى ان كون مفهوم الوجود من الامور الا
عتبارية وغير موجود فى الخارج لا ينافى ان يكون له فرد كا

ان مفهوم الشئ والممكن ونظائرهما من المعقولات
الثانية مع كونهما من الامور الاعتبارية يصدق على الا
مور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات غير
موجودة في الخارج واما قوله ثم انه لا يشك عاقل الخ فهو
اشارة الى الجواب عما اورده بعض المتاخرين على الصوفية
حيث قال قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان
يكون عدما او معدوما وهو ظ ولا ماهية موجودة او مع
الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركب فتعين ان يكون
وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق
فمركب ومجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى
المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود
ثم قال ويرد عليهم ان القول بكون الواجب هو الوجود
المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق
من المحمولات العقلية ومنها انه من المعقولات الثانية
ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن والى القديم والحادث
ومنها ان يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية والنوعية
والجنسية ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك وجميع
ذلك مما يستحيل في حق الواجب وبالجملة فالقول
بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة
مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم

لذاته

وذلك لان الوجود المطلق عارض عقلي
كمفهوم شئ وممكن ولا يلزم من صدقه
على موجود خارجي بمنافذ عليه فان معنى
الانضاف ثابت هاهنا هو ان يكون هو هو
وذلك قد يكون في الذهنيات دون العرضيات
فلا يلزم من كون الوجود الواجبي موجودا
وصدق الوجود عليه صدقه عرضيا ان لا يكون
الوجود المطلق من المعقولات الثانية
منه

هو الحق ... النفس ... في ... المد...

لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل
كونه اعرف الاشياء بين الموجودات مقولا عليها بالتشكيك
معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب مبدءا لوجودات
الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والحيوة وارسال الرسل
وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة ومحصول جواب
المصنف قدس سره ان هذه الايرادات مبني على ظن باطل وزعم
فاسد هو ان الصوفية ارادوا من المطلق المحكوم عليه بانه
حقيقة الواجب نعم هو الوجود المطلق بالمعنى العام الاعتباري
الانتزاعي الخارجي عن جميع الماهيات واجبها وممكنها و
ليس كذلك بل مرادهم من الوجود المطلق في قولهم حقيقة الواجب
هو الوجود المطلق بمعنى اخر وهو الوجود الحقاني القديم بذاته
المقوم لغيره وسياتي معنى وسياتي تحقيق معنى اطلاقه
و الوجود المطلق عندهم يطلق على هذا المعنى الاحقيقة
كاطلاقه على الاول قال المحقق القيصري في رسالته المعمولة
في وحدة الوجود يطلق على معان مختلفة بالاشتراك اللفظي
فانه يطلق على الحصول والظهور والتحقق كما يقال وجد
وتحقق وظهر في عالم الشهادة بعد ما كان حاصلا في عالم
الغيب والوجود بهذا المعنى مقول بالاشتراك المعنوي
على جميع الوجودات على سبيل التشكيك ويطلق على الحقيقة
التي بها يتقوم الوجود الخارجي والذهني وغيره من انواع الوجود
وتلك الحقيقة هي الوجود الحقاني القائم بذاته المقوم لغيره

الوجود

هذا كلامه ولاشك انه صارت هذه الايرادات والتشنيعات هباء منثورا كان لم يكن شيئا مذكورا فان هذه الحقيقة التي هي الوجود الحقاني يمكن ان يكون مبداء الوجودات الممكنة ومتصفا بصفات الكمال من العلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة ولم يلزم كون حقيقة الواجب تعالى من المحمولات العقلية ولا من المعقولات الثانية ولا غير ذلك مما ثبت للوجود المطلق بالمعنى العام الاعتباري على ان ههنا جوابا اخر فوق هذا الجواب وسياتي ان شاء الله تعالى مزيد بسط الكلام وتحقيق المرام في ذلك وعليه التوكل وبه الاعتماد ومما استشعر انه ههنا سوالا وهو ان الوجود لا يمكن ان يكون حقيقة الوجود الواجب لذاته لان الوجود يقع على افراده لا على سبيل التساوي فانه يقع على وجود العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف فيكون مقولا عليها بالتشكيك وما هو مقول بالتشكيك لا يكون عين ماهية شيء ولا جزءا اشار الى جوابه بقوله والتشكيك الواقع فيه اي وجود المطلق بمعنى نفسه الاعتباري الزايد على الماهيات كما مر بيانه وبرهانه لا يدل على عرضيته اي عرضية الوجود المصدق الاعتباري او الوجود الذي هو حقيقة الوجود الواجب بالنسبة الى فرده كما ذهب اليه الحكماء في الحقيقة ليس للوجود افراد حقيقية كما للانسان متلاف

الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها وافرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات والاضافة امر اعتباري فليس لها افراد موجودة متغايرة لحقيقة الوجود انتهى ولاشك انه اذا لم يكن له افراد لا يتصور ان يكون مقولا بالتشكيك فضلا عن ان يكون عرضيا بالنسبة الى افراده وبه يشار الى دفع ايراد اخر عن الصوفية وهو ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا يكاد يتناهى والواجب تعالى موجود واحد لا تكثر فيه اصلا فكيف يكون الواجب هو الوجود المطلق وحاصل الجواب ان الوجود واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه تعالى اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فوجود اخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس وغيرهما موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى حضرة الوجود وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية واعترض عليه المحقق التفتازاني بانه احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى ان وجود القاذورات واجب تعالى عن ما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري والجواب عنه انا لا نم ان تكثر الوجودات تكثرا حقيقيا مثل تكثر الانسان والفرس

اولوجود الذي هو حقيقة الواجب تعالى كما ينطبق ... الاحتمالين لا يخ عن قصور فتأمل

بافرادها ضروری فانه غیر بین ولا مبین وان تکثرها وکون
الوجود المطلق لا تحقق له الا فی الذهن انما هو فی الوجود بالمعنی
المصدری لا فی الوجود الذی هو حقیقة الواجب لذاته القایم
بنفسه المقوم لما عداه فالتشنیع عاید الیه لانه نشاء من ذهوله
عن ان الوجود مشترك لفظی بین هذین المعنیین کما مر وسیاتی
بسط الکلام فیه ان شاء الله تع فلا یحتاج فی نفی عرضیته الی
هذا المنع والسند الا ان یقال انه کلام تقدیری التنزل و
التسلیم بل لان الوجود الذی هو حقیقة الواجب لذاته
القایم بذاته المقوم لما عداه مقول بالتشکیك عندهم ببعض
الاعتبارات الدقیقة کما یاتی بعید ذلك ان شاء الله تعالی
فلا یغفل فلیفهم فانه دقیق وبالتوجه حقیق فانه لم یعم
برهان سالم عن البحث والاشکال علی امتناع الاختلاف
فی الماهیات ای الانواع والذاتیات ای الاجناس والفصول
بالتشکیك فیه بحث لان الامتناع المذکور فی بعض اقسام
التشکیك اعنی الاختلاف بالاولویة والاقدمیة ضروری
فلا یحتاج الی برهان فلا محذور لو لم یقم برهان علیه
نعم الاختلاف فی الشدة والضعف والزیادة والنقصان
یحتاج الی برهان ولهذا ذهب بعض الحکماء الی جواز ثبات
الاختلاف فیهما فیحتاج الی الدلیل والانصاف ان اقامة
البرهان علی ذلك النظری مشکلة والتفصی عن هذا المضیق
متعسر کما لا یخفی علی من غاص فی تیار بحار هذا المرام واقوی

ماذکروه

ماذکروه برهانا علی امتناع الاختلاف فی الماهیات والذاتیات
بالتشکیك هو انه اذا اختلف الماهیة ای النوع الحقیقی او
الذاتی ای الجنس والفصل فی الجزئیات وافراده الحقیقیة
بالاولیة الاولویة او الاشدیة او الاضعفیة لم یکن ماهیتها
ای ماهیة تلك الجزئیات واحدة ولا ذاتیها ای جنسها وفصلها
واحدا وذلك لان من الظاهر المکشوف ان الانقص والازید
متغایران فذات الشیء لا یکون الا احدهما فانه ان کان هو الا
نقص من حدود الزیادة والنقصان والازید غیره فهو اعنی
الازید غیر ذاته وکذلك ان کان هو الازید من تلك الحدود
دون الانقص وکذلك ان کان الذات هو الوسط بینهما
فان الحکم ایض کذلك فانه ایض مغایر لکل من الطرفین فعلی
تقدیر ان یکون هو ذات لشیء لا یکون شیئا منهما فظهر ان
المختلف بالزیادة والنقصان متعدد واذا ظهر ان ذات
الشیء لا یحتمل الزیادة والنقصان ظهر ان ما کان مقوما لها
لا یحتملها ایض فان الزاید ان قوم بزیادته فذاته هو الازید
وان قوم لا بزیادته وقوم بنقصانه فذاته هو الناقص وان قوم
لا بشیء منهما فهو لیس بمقوم من حیث یزید وینقص والکلام
فیه وکذا الحال علی تقدیر ان یکون المقوم هو الناقص او الوسط
واما الاختلاف بالشدة والضعف فلما کان مستندا الی
ممنوع متنوع دخل فی ماهیة الشدید والضعیف لم یکن شیء
مما یتصف بهما ماهیة واحدة لشیء ولا ذاتیا واحدا کما فی الزاید

والناقص وذلك هو المقرر عندهم حيث قيل فان كل سواد
يشتد فانه نوع على حدة اذ كل سواد يتغير فاما ان يتغير لا
في سواديته فيكون بعارض والكلام في غير هذا واما ان يتغير
في سواديته بنقص فانت كل سواد بل كل كيفية مثله يتغير في ذاته
فانه يتغير بامر فصلي ويكون مباينة لغيره مباينة نوعية هذا ما
قاله بهمنيار وللفضلاء المتأخرين هاهنا ابحاث اوردناها
في شرح الشرح على التجريد والمرجو من فيض فضله تعالى ان يوفقني
لاتمامه ان شاء الله تعالى وهو اي قوى ما ذكروه منقوض بالعرض
في الحاشية فانه يختلف في الجزئيات مع انه عارض واحد كالبياض
مثلا فانه يختلف في جزئياته وذلك الاختلاف لا يخل بوحدته
انتهى وفيه بحث لان اختلاف البياض في جزئياته اما في
نفس البياضية اولا والثاني خلاف المفروض والاول يستلزم
التشكيك فيما ليس بعارض لانه جنس لانواع البياض من الشديد
والضعيف وقال المحقق القوشجي فان البياض مثلا متحد
في المعروضات مع انه يختلف بالقوة والضعف ولعله اراد
بمعروضات البياض افراده التي يصدق عليها مواطاة فانه
مقول بالتشكيك بالنسبة اليها فيكون عرضيا لها لا ذاتيا كما
هو المشهور ويحتمل ان يريد بها موضوعات تلك الافراد
فينتقض الدليل المذكور به وفيه ما مر آنفا وقيل لانه كما يدل
على ان الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك كذلك يدل على ان العرضي
لا يكون ايضا مقولا بالتشكيك فانه لو اختلف العرضي الواحد



في الجزئيات بالاولوية وعدمها لزم ان لا يكون العرضي واحدا
والا لزم ان يقتضي الطبيعة الواحدة امرين متنافيين كما مر
لكن التالي باطل لكنه لانه خلاف الغرض مع انه لا يصح نفي
اختلاف العرضي الواحد بالتشكيك في الجزئيات ممنوع
وايضا الاختلاف في الافراد والجزئيات بالكمال والنقصان
بنفس الماهية اي بنفس ماهية المقدار لا باثاره كالذراع
والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية تقريره على ما
هو الظاهر منه ان نفس المقدار لا اثاره مختلف في هذه
الافراد بالكمال والنقصان بلا تغير في الماهية المقدارية
فلم لا يجوز مثل هذا في الذاتي واجيب عنه بانه لا تفاوت
بين هذه الافراد في الكمية والمقدارية الحقيقية وانما ذلك
في العارض كما ذكره بهمنيار بقوله قد عرفت انه ليس في طبيعة
ضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد بمعنى انه لا يكون
كمية اشد في بابها من كمية اخرى كما انه لا يكون اربعة اشد
من اربعة ولا خط اشد من خط ولا ازيد من خط في انه
خط وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول
الاضافي والفرق بين هذا وبين الاول ان هذا الازيد يمكن
ان تشار فيه الى مثل حاصل وزيادة فيه والذي يتحد هو ما
لا يمكن ذلك فيه هذا كلامه ومثله مصرح به في الشفاء ايضا
وقيل لا يبعد ان يقرر هذا المدخل على وجه اخر لا على ما يتبادر
منه بان يقال انه كما اختلف العارض باعتبار اثاره في موضوعاته

واستند ذلك الى فصولها وقد اطلق على هذا الاختلاف
اختلاف العارض نفسه مسامحة على ما عرفته اختلف
ايضا في افراد المقدار ماهية بحسب الكمال والنقصان الذى
عرفته لا ان نفس هذه الماهية متفاوتة كمالا ونقصانا بل ذلك
بحسب اثارها واطلق على هذا الاختلاف اختلاف نفس
الماهية على قياس ما عرفت من انه اطلق على اختلاف كمالات
السواد الشديد والضعيف اختلافه فقد وجد الاختلاف
المعتبر في التشكيك فيما ليس بعارض بلا تغيير فيه فلم لا يكون
مشككا ولم اختص التشكيك بالعارض وح لا مندفع له وقيل
في تقريره يعني اختلاف كمالات العارض كالبياض مثلا مستند
الى ذوات المعروضات المختلفة الحقايق فلم لا يجوز استناد
اختلاف كمالات الجنس الى الفصول المختلفة الحقايق فيكون
جنسا مشككا ولا محذور في ذلك وفي الحاشية ذهب اهل الله
تعالى الى ان الوجود باعتبار تنزله الى مراتب الاكوان وظهوره
في حضائر الامكان وكثرة الوسايط يشتد خفاؤه فيضعف
ظهوره وكمالاته وباعتبار قلتهما يشتد نوريته ويقوى ظهوره
فيتقوى ظهور كمالاته وصفاته فيكون اطلاقه على القوى اولا
من اطلاقه على الضعيف انتهى وتحقيق ذلك بان يعلم ان
للوجود مظاهر في العقل كما ان له مظاهر في الخارج منها الامور
العامة والكليات التي لا وجود لها الا في العقل وكونه مقولا
على الافراد المضافة الى الماهيات بالتشكيك انما هو باعتبار

ذلك

ذلك الظهور العقلي ولذلك قيل انه اعتباري فلا يكون من
حيث هو هو مقولا عليها بالتشكيك بل من حيث انه كلي
محمول عقلي وهذا المعنى لا ينافي كونه ماهية افراده باعتبار
كلية الطبيعي كذا قال القيصري والمقصود منه بيان ان
الوجود الذي هو حقيقة الواجب تعالى كيف يقال با
التشكيك وتصوير ذلك وتوضيحه بان التفاوت فيما لا يكون
الا في ظهور خواص الوجود وتاييد ان التشكيك الواقع فيه
لا يدل على عرضية بالنسبة الى افراده بالمعنى الذي مر في حاشية
قدس سره ولما كان فيه نوع من الخفاء والبعد ازال ذلك
بنقله ممن كان قوله سند وشاهد قوى فقال قال الشيخ
صدر الدين القونوي قدس سره الذي من اعيان الصوفية
وافضل تلامذة الشيخ العربي وقرينه في تحقيق الحقايق و
الخروج عن المضايق في رسالته الهادية اذ اختلاف حقيقته
بكونه في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى هذا اشارة الى
ان التشكيك انما يكون باحد هذه الاقسام المذكورة قال
الشيخ في برهان الشفاء يقال ان كذا اولى من كذا اذا كان
في طبيعة سواء لكن احدهما له الامر في نفسه اولا وللاخر
بعده وفي موضع اخر منه اذا كان شيئان متشاركين في
طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللاخر بواسطة
كان الاول اولى بالامر من الاخر وقال بعض المحققين
لا معنى لكون الشيء اولى من اخر الا كون الكمالات لذلك

المعنى كثيرا و بالفعل في الاول وافل و بالقوة في الثاني
وقال خاتم المحققين الدواني ومعنى كون احد الفردين اشد
كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثال الضعيف مع علاوة
اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية يذهب
الى ان السواد القوي يتالف من امثال السواد الضعيف
ومعنى الازيدية وهو المعبر عنه هاهنا بالاقوى كونه
بهذه الحيثية الا ان الامثال المنتزعة في الاشد ليست
اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة
من الازيد فانها متباينة اما في الوجود واما في الوضع او
فيهما جميعا فاتوهم بعضهم من ان ذكر كل من الاشدية
والاولوية مغن عن الاخر ليس بشي فانهما قد يفترقان كما
في نور السهى والقمر فانه للسهى اولى لاقتضاء ذاته له وان
لم يكن فيه اشد وللقمر اشد وان لم يكن باقتضاء ذاته فان
نوره مستفاد بالنور الشمس فكل ذلك الاختلاف عند
المحقق الذي هو الصوفية القائلون بوحدة الوجود
احتراز عن غير المحقق من المتكلمين والحكماء الرسمية فان
كل ذلك عندهم لا يرجع الى ما ذكره كما لا يخفى على المتدرب
في الحكمة الرسمية راجع الى الظهور دون تعدد وقع في
الحقيقة الظاهرة اي حقيقة كانت من علم و وجود و
غيرهما في الجلية التفاوت ليس في حقيقة الوجود بل في
ظهور خواصه من العلية والمعلولية في العلة والمعلول

وشدة الظهور في افراد الذات وضعفه وغيبة افراد الذات
كان التفاوت بين افراد الانسان ليس في نفس الانسانية
بل بحسب ظهور خواصها فيها فلو كان ذلك التفاوت
مخرجا للوجود من ان يكون عين حقيقة الافراد لكان مخرجا
للانسان من ان يكون حقيقة افراده والتفاوت الذي
بين افراد الانسان لا يمكن مثله في افراد شي اخر من الموجودات
ولذلك صار بعضها على مرتبة و اشرف مقاما من الاملاك
وبعضها اسفل مرتبة واخس حالا من البهائم انتهى وبما ذكره
قال العلماء الرسمية ايضا وقال الشيخ في الهيات الشفاء ثم
الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا
يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم
والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
فقابل يستعد لظهور الحقيقة اي حقيقة كانت من حيث
هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة
التي هي الحق سبحانه واحدة في الكل اي في جميع القوابل
للحقائق المختلف فيها ظهورات الحقائق ومحصله ان
التفاوت في ظهورات الوجود ليس الا بواسطة التفاوت
في المظاهر وتفاوت المظاهر ليس الا بواسطة تفاوتها
في الاستعدادات والتفاوت في الاستعدادات الجزئية
ليس الا بواسطة التفاوت في الاستعدادات الكلية
وهي ذاتية وليست مجعولة بجعل الجاعل وبالاخرة ينتهي

الى انها من مقتضيات ذاته بالايجاب فلا يتصور فيه
تقديم والى هذا اشار بقوله والمفاضلة التفاوت واقع
بين ظهوراتها اى ظهورات الحقيقة الواحدة بحسب
الامر المظهر اى بحسب استعداد المظهر وبقدرته المقتضي
هذا الامر تعين تلك الحقيقة الواحدة فى الكل تعينا مخالفا
لتعينه فى امر ومظهر اخر قال ختم المحققين الدوانى
اشيا قبل از وجود خارجى ثبوتى در علم حق سبحانه هست
واشيا را باين اعتبار اعيان ثابته ميخوانند وقابليات
استعدادات از لوازم ذوات درين مرتبه است وفيض
وجود منبسط بر اعيان ميكردد وهر چيز بان مرتبه از كمال
ونقص كه قابليت ان دارد ظاهر ميكردد اند همچون ضوء
افتاب كه بر هريك از اعيان قابله كه واقع ميشود انچه درو
است از احوال والوان مى نمايد وفيض باران مدرار كه
ان از هر طرفى بقدر كنجايش خود بر ميكرد وهر زمين
انچه در چشمه قابليت اوست مى رويد ومى نمايد واين
معنى نزد ارباب شهود مقرر است الى هنا كلامه ولا
يخفى عليك ان مقصود الشيخ قدس سره ليس الا ما ذكره
هذا المحقق ونتيجته وحاصله ما فرعه عليه بقوله فلا تعدد
حقيقة فى الحقيقة من حيث هى هى ولا تجزية ولا تبعيض
لانه كما عرفت ليس الا كاشراق ضوء الشمس على الاعيان
القابلة فان التفاوت المشاهد ليس فى ضوء الشمس

ولا تعدد ولا تجزية ولا تبعيض فيه من حيث هو ضوئها
انما التفاوت المشاهد بواسطة التفاوت فى استعدادات
اعيان القابلة لنور الشمس وضوئها فالحقيقة من حيث
هى تظهر فى كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير فى ذاته
المقدسة من غير ان يتعدد الظهور باحكام بعضها عن
الظهور باحكام سائرها كما يجيء تفصيله ان شاء الله تعالى
ولا ينافى ذلك ما سبق فى الحاشية من ان التفاوت فى
ظهور نور الوجود وخفائه بواسطة كثرة الوسائط
وقلتها لانه ايضا راجع الى التفاوت والاستعدادات
وسياتى تحقيق الكلام فيها ان شاء الله تعالى فان قلت
الجواب عن اشكال التشكيك الواقع فى الوجود حاصل بما مر
من اثبات المعنيين للوجود وصرف ما اشتهر من خواص
الوجود المطلق الى الوجود بالمعنى المصدرى الاعتبارى
لا الى الوجود الذى هو حقيقة الواجب تعالى فلا يبقى
اشكال فلا حاجة الى هذا الجواب قلنا الحاجة الى هذا الجواب
ماهية لان الوجود العارض للممكنات المخلوقة ايضا ليس
بمغاير للوجود الحق والباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر
عند الصوفية الا بنسب واعتبارات والتعين والتعدد
الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك
من النعوت لى يلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر فالوجود
اعتباران احدهما من حيث كونه وجودا فحسب وهو الحق

الا تعدد

وانه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت
ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت والاعتبار
الاخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على اعيان
الموجودات وهو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده مقيدا
بالصفات اللازمة لكل متعين من الاعيان الممكنة فان
ذلك التعين والتشخص يسمى خلقا وسوى وينضاف
اليه سبحانه اذ ذاك يتصف بكل وصف ويسمى بكل اسم
ويقبل كل حكم ويتقيد بكل رسم ويدرك بكل مشعر من
بصر وسمع وعقل وفهم وذلك بسريانه في كل شيء بنوره
الذاتي المقدس عن التجزي والانقسام والحلول في الارواح
والاجسام كذا قاله المص في شرح النقش وهو صريح فيما
ذكرناه فان قلت فح لا حاجة الى اثبات المتعينين للوجود
وحمل ما اشتهر من خواص الوجود المطلق على الوجود
بالمعنى الاعتباري وحمل ما هو من خواص الواجب لذاته
تعالى الصانع للعالم على الوجود الذي هو حقيقة الواجب
لذاته تعالى فلا يدفع تشنيعات المتكلمين لا سيما الشيخ
المحقق التفتازاني على الصوفية بما ذكره قلت بنى الامر
اولا على المسامحة كسرا لسورة تشنيعات الخصم في نظر
القاصرين مع ان الحق لا يفوت عن البين فليفهم ولما كان
هاهنا اشكال اشار اليه مع جوابه وقال وما قيل لو كان
الضوء والعلم يقتضيان زوال العشي اي شبكوري فان

الاعشي شبكور ووجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم
كذلك اي يقتضي زوال العشي ووجود المعلوم مع انه ليس
كذلك وحاصله انه لو صح ما قلت من انه لا يتعدد في الحقيقة
من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض لم يصح ما قيل لانه يدل
على التعدد في الحقيقة فاشار الى جوابه بقوله فصحيح
لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة وتحريره ان هذه
الملازمة غير مسلمة وما قيل صحيح لو لم يقصد به ان الاضواء
مختلفة في الحقيقة لانه لو كان متفقا في الحقيقة لكان
متفقا في اللوازم والمقتضيات لكنه ليس كذلك فليس
متفقا في الحقيقة فيكون مختلفا في الحقيقة فان ذلك باطل
لانه مع الاتفاق في الحقيقة يتصوران يختلفا في مثل ذلك
بواسطة اختلاف المتعينات وتشخصات محالها فهذا
لا يدل على الاختلاف في الحقيقة ولا ينافي ما قلنا من ان
التفاوت والمفاضلة انما هو في الظهورات لانه الجامع ما
قلنا ليس في الحقيقة الواحدة ولا يكون ذلك التفاوت
من مقتضيات الحقيقة الواحدة بل ذلك التفاوت
في ظهوراته بواسطة التفاوت في استعدادات مظاهره
فانه لو لم يكن كذلك لصح ما قيل ويحتمل ان يكون مقطع كلام
الشيخ القونوي قدس سره الى هنا وان يكون قبل قوله وما قيل
ثم لما ظهر من فحوى ما مر ان الوجب تعالى عند الصوفية
القائلين بوحدة الوجود حقيقة واحدة مطلقة موجودة

الاعشي

هي الوجود الواجب ومن الظاهر المكشوف ان الحقيقة
المطلقة اى الكلية غير موجودة في الخارج بوجود على حدة
لا ضمن فرد من الافراد فان بطلان ذلك مما اتفق عليه
العقلاء كما سياتى بعيد ذلك بيانه ان شاء الله تعالى اشار
الى جواب هذا الاشكال اولا على الاجمال بتمهيد مقدمة
كلية عندهم وقال ثم ان مستند الصوفية القائلين بوحدة
الوجود فيما ذهبوا اليه من المسائل المختصة بهم والمتفقة
بينهم وبين غيرهم لا سيما فيما ذهبوا اليه من ان الواجب
هو الوجود المطلق وهي الحقيقة الواحدة المطلقة اى الكلية
الموجودة في الخارج وهي حقيقة الوجود هو الكشف والعيان
قال بعض المحققين بالفارسية كشف در لغت رفع حجابست
چنانكه كويند كشف المراة وجهها اى رفع نقابها ودر
اصطلاح قوم عبارتست از اطلاع مكاشف بر معانى غيبى
وامور حقيقى بطريق وجود وشهود وان بر دو قسمت يكى
كشف صورى دوم كشف معنوى اما كشف صورى انست
كه مكاشف از طريق حواس خمسه اشيا را در عالم مثال ادراك
كند اين ادراك كاه از طريق مشاهده بود چنانكه مكاشف
ارواح مجسده وانوار روحانيه را در مقابل خود مشاهده
كند چنانكه رسول الله صلى عليه وسلم جبرائيل هم در صورت
دحيه كلبى وعلم را در صورت لبن مشاهده فرمود وكاه از
طريق سماع بود چنانكه رسول عليه السلام سماع وحى مى

شروع في تحقيق مبحث الكشف واقسامه

فرمود



فرمود عند نزوله وسماع صلصلة جرس ميكرده وسماع ذوى
نحل ميفرمود چنانچه فرمود انى لاجد نفس الرحمن من قبل
اليمن واشارة ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها
اشارة بدانست وكاه بر سبيل ملامسه بود چنانچه فرمود
فوضع كفه بين كتفى فوجدت بردها بين ثديى فعلمت ما في
السموات وما في الارض ثم تلا هذه الاية وكذلك نرى ابرهيم
ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين وكاه بطريق
ذوق بود چنانچه مكاشف مشاهده انواع اطعمه كرده
از انها بعضى بچشايد وبواسطه آن ذوق بعضى غيبى كه
در عالم مناسب آن طعام بود اطلاع يافت چنانچه رسول
الله صلى عليه وسلم فرمود رايت انى اشرب اللبن حتى
خرج من اظافيرى فاعطيت فضلى عمر فاولت ذلك بالعلم
واين اقسام كشف از قبيل تجليات اسما بيست چه شهود
از تجليات اسم بصير وسماع از تجليات اسم سميع است
چه هر مقامى مظهر ومربوب اسميست از اسما وانواع مكاشفات
صورى اكر متعلق است با مور دنيوى چنانچه فردا از سفر
بايد وهزار دينار بعمرو بخشد وفردا در شهر فلان واقعه
واقع شود وامثال اينها از اهبانيه كويند چه اين معنى
رهبانيين را بسبب رياضت ومجاهدت حاصلست واهل
سلوك وارباب همم عاليه را بدين معانى مبالات نباشد
زيراكه همت ايشان مصروفست بر امور اخروى ومقامات

چنانچه در احاديث آمده كاه
بر سبيل ... بود ...

ومراتب بلکه بیشتر ارباب همم عالیه از قسم اخروی نیز قطع
نظر کرده اند ونظر کلی بر مقام فنا فی الله وبقاء داشته
وغیر ان معنی از قبیل مکر واستدراج شمرده واکر متعلق
بامور حقیقی اخروی وحقایق روحانی چنانکه ارواح عالیه
وملائکه سماوی وارضی این قسم را پسندیده ومعتبر دانسته
اند. ما کشف معنوی عبارتست از انکه معانی غیبی وحقایق
عینی بر مکاشف ظاهر شود واول مرتبه ظهور ان قوه
مفکره باشد بغیر استعمال مقدمات وترکیب قیاسات
بلکه ذهن از مطالب منتقل شود بسوی مبادی واین قسم
را حدس کویند بعد از ان بر قوه عاقله که مستعمل قوه مفکره
است ظاهر کردد وقوه عاقله قوتیست روحانی غیر حال
در جسم واین قسم را نور قدسی حدس از لوامع انوار اوست
بعد از ان در مرتبه قلب ظاهر کردد وانچه در مرتبه قلبی
ظاهر شد اکر معینیست از معانی غیبی بسمی بالالهام و
اکر روحیست از ارواح مجرده یا عینی است از عیان ثابته
بسمی مشاهده قلبیه بعد از ان در مرتبه روح ظاهر شود
ووصفش کنند بشهود روحی واین روح اکر روح کاملست
معانی غیبی وحقایق عینی را بی واسطه از حضرت حق
سبحانه بعد از استعداد اصلی خود فرا میکیرد وبر قلب و
قوی روحانی وجسمانی خودش افاضه میکند واکر روح
غیر کاملست این معانی را بواسطه قطب وکامل یا بواسطه

ارواح جبروتی وملکوتی که او در حکم وتصرف ایشانست
بقدر استعداد اکتساب میکند وبعد از ان در مرتبه سر
ومرتبه سلوک بحسب مقامها ظاهر شود اشارة وعبارت
از ان تعذری دارد وچون این معنی مقام وملکه سالک کردد
علم او بعلم حق منتصل کردد اتصال الفرع بالاصل لاجرم بعد از
سالک اعلی مقامات کشف شود کوید لو کشف الغطاء ما ازددت
یقینا ومقامات کشف صوری ومعنوی بتفاوت استعدادات
اهل سلوک ومناسبات روحی وتوجهات سری ایشان
متفاوتست هر که مزاج روحانی او باعتدال تام اقربست هم
چنانکه ارواح انبیا وکمل اولیا سلام الله علیهم مکاشفات
او اتم واوضح است واشارة الناس معادن کمعادن الذهب
او الفضة بدین معنی است هذا کلامه وقال مؤید الدین فی
شرح الفصوص اعلم ان الکشف عبارة عن رفع الحجب الظلمانیة
والنورانیة التی بین الحقیقة وبین المدرک منافان کان المدرک
النفس والعقل والمدارک قواها النفسانیة النظریة والفکریة
بطریق ترکیب المقدمات وترکیب المعانی المبادی والمفردات
علی الوجه المؤدی الی الغایات فهو طریق البرهان والاستدلال
باللوازم القریبة والبعیدة علی الملزومات فهی وان کانت فی
زعم اهلها موصلة الی ادراک الحقایق فلیست موصلة الی الحقایق
من حیث هی هی فی العلم الازلی مجردة عن النسب والاضافات بل
من کونها موجودات وملزومات ومعروضات لعوارض ولوازم

لا من حيث هى حقايق مطلقة فان ذلك لا يكون الا بكشف حجب
هذه اللوازم والعوارض من حيث هى حجب كذلك فان الملزومية
والعارضية والمعروضية ليست عارضة على الحقايق عند تلبسها
بالوجود العينى فانها فى علم الله تعالى حقايق غيبية معنوية
عرضية عن الوجود العينى او قل هى نسب علمية ازلية او صور
معلوميات الاشياء او حروف الكلمات النفسية الرحمانية
او شيون ذات اللاهوت او الاعيان الثابتة فى العلم الذاتى
والماهيات او هويات الموجودات من شانها اذا وجدت
لاعيانها كانت بعضها ملزومات ومعروضات وبعضها لوازم
وعوارض ولواحق كل هذه الاعتبارات والعبارات صادقة
وبينه ولها طايفة من المحققين فى عرفهم الخاص لهم وهى فى
عرصة العلم الذاتى متمايزة بخصوصياتها الذاتية يدركها
المكاشف عند رفع الاستار والتجلى والشهود متمايزة الحقايق
بخصوصياتها ولا يدركها المنكر لذلك بل انما يدرك هذه الحقايق
متلبسة بالوجود العينى الموجب للتوحيد والرافع للتمييز
والتعديد ويظن انها لم تزل على هذا وليس ذلك كذلك فاذا
انسرحت العقول عن حجابات قيود العادات وانطلقت
من عقال ضمنيات الكاينات وتخلص السر الالهى من احكام
التعين و ... القيود ... و كشفت عن بصيرته وابصارها
الاستار يانى للمدرك ان يدرك الحقايق على ما هى عليها فى
عالم الحقايق والمعانى وقد يظن العامة من ظاهرية المتفلسفة



ان علم الحقايق على ما هى عليها عبارة عن ادراكها فى هذه
اللوازم والعوارض واللواحق وانها لا تحقق للحقايق بدونها
فى الخارج وهذا المتفلسف المدعى للحكمة ما عرف الفرق بين
حقايق الاشياء وبين اعيانها فانه ما ادرك الا الاعيان الموجودات
ولم يدرك الحقايق من حيث اطلاقها وباطنها الحقيقة مجردة
عن هذه العوارض واللوازم واللواحق وهو معذور لكون
هذا العلم والشهود فوق طور العقل ووراء طور الفكر والفرق
بين المقامين بين فانظر ماذا ترى واذا تحققت ما ذكرنا علمت
ان من الكشف ما هو عقلى وهو الذى يدركه العقل بجوهره النورى
المطلق عن قيود الفكر والمزاج ومنه ما هو نفسانى وما هو
يحصل للنفوس المنطلقة عن قيودها المزاجية بادمان الرياضات
والمجاهدات من النفوس الكلية العالية بكشف حجاب ما بالمباينة
والمغايرة ومن الكشف ما هو روحانى وذلك بعد كشف الحجب
النفسانية والعقلية ومطالعة الروح الانسانى بمطالع الانفاس
الرحمانية ومن الكشف ما هو ربانى بطريق التجلى اما بالتنزل والتدلى
او بالعروج والتدنى ومنه ذلك باسرار التولى والتجلى وبالجمع
او التجلى بعد التخلى من الرب المتولى وهو متعدد بتعدد الحضرات
الاسمائية فان للحق تجليا لكل حضرة من الحضرات واعلى التجليات
الاسمائية هو التجلى الالهى الجمعى الاحدى الذى يعطى المكاشفات
الكلية الاحدية الجمعية وليس كل كشف كذلك وفوقها التجلى
الذاتى الاختصاصى الذى يعطى الكشف بحقيقة الحقايق

ومراتبها وبحقيقة النفس والعماء وبالحقيقة الالهية و
لحقيقة الطبيعة الكلية فافهم واعرف قدر ما دسيت لك
من الاسرار ولله ولي التوفيق والتحقيق فاحفظ لا تغلط
قال الشيخ في الشفاء الفكرة حركة ذهن الانسان نحو المبادي
للمطالب ليرجع منها الى المطالب وقال في التعليقات والفكرة
استعمال القوة التي في الدماغ واستعراض ما عندها من الصور
ويكون بحركة والبرهان وهو القياس المركب من المقدمات
اليقينية المنقسم الى برهان اللم والان وكون النتيجة يقينية
معتبرة في حد البرهان وفي ايثاره على الدليل تنبيه على ان الصوفية
لم يستدلوا في مطالبهم على البرهان المفيد لليقين عند النظار فضلا
عما لا يفيد اليقين من الادلة ولما كان هاهنا مظنة سؤال وهو
ان الصوفية قد يستدلون على مطالبهم بالبرهان والدليل والنظر
اشار الى جوابه في الحاشية قال الشيخ صدر الدين القونوي
قدس سره في موضع تصدى فيه لتعليل مسئلة من مسائل هذه
الطريقة بلسان ارباب النظر اعلم ان غرضي من ذكر هذا التعليل
ليس هو تقرير صحة هذه المسئلة عند السامعين بهذا التعليل ولا
بيان مستندي في القول بها فان المستند والدليل عندي في
هذا وامثاله انما هو الكشف الصريح والذوق الصحيح بل ذكر هذا
ونحوه يقع في غالب الامر تأنيسا للمحجوبين واهل الايمان المتعلقة
بهذه الطريقة وارباب ها حكم تردد باق في تخيلهم انتهى ومن
ذلك ما قال الشيخ القونوي ايضا من ان العلم اليقيني الذي لا ريب

فيه

فيه يحصر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري والظفر
بمعرفة الاشياء من طريق البرهان وحده اما متعسر متعذر
مطلقا او في اكثر الامور وقد اتضح لاهل البصائر والعقول
السليمة ان لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين طريق البرهان
بالنظر والاستدلال وطريق العيان الحاصل لذوي الكشف
بتصفية الباطن وصدق الالتجاء الى الحق سبحانه والحال في
الطريقة النظرية قد استبان بما اسلفناه فتعين الطريق الآخر
وهو التوجه الى الحق بتصفية الباطن والافتقار التام وتفريغ
القلب بالكلية من سائر التعلقات الكونية والعلوم والقوانين
هذا كلامه ولا يخفى شأنه وسلطانه فانهم اي الصوفية لما توجهوا
الى جناب الحق سبحانه بالتعرية اي بالتبري والتخلية الكاملة
وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية لكون التكون
عند الصوفية عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم
لا من حيث انه حق كذا في بعض شروح الفصوص و التكون عند
الفلاسفة عبارة عن حصول صورة في المادة بعد زوال
صورة اخرى وعند المتكلمين الاكوان الاربعة التي هي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون وعن جميع القوانين العلمية فان
جميع ما ذكر مانع وعائق عن التوجه التام الى جناب الحق
سبحانه وعن حصول المناسبة التامة المعتبرة بين المفيد
والمستفيد كما يعرف ذلك الوجدان الصحيح وكل ذلك اشارة
الى تقدم التخلية ولا شك انها مقدمة على جميع المقدمات

ولا يحصل التخلية الا بعدها ولهذا قدم المصنف قدس سره فى
الذكر ايضا ليوافق الوضع الطبع قال بعض المحققين مثال
الطالب والمطلوب مثال صورة حاضرة مع مرآة ولكن ليس
يتجلى فى المرآة لصدا فى وجه المرآة فمتى صقلتها تجلت فيها الصورة
لا بارتحال الصورة الى المرآة ولا بحركة المرآة الى الصورة ولكن
بزوال الحجاب وما احسن ما قال العارف الشيرازى ره پاك
وصافى شو واز چاه طبيعت بدرای كه صفايى ندهد آب تراب
آلوده مع توحد العزيمة وهو توطين النفس على احد الامرين
بعد سابقة التردد فيهما وهو يقبل الشدة والضعف ويقوى
شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية
فان استفادة العلوم الظاهرة عن الكتب والاساتذة لا
يحصل الا بعد توحد العزيمة كما لا يخفى على من له ادنى
مسكة فكيف فى استفادة النفوس البشرية عن باريها
سبحانه وتعالى وقد اتفق العقلاء على ان لتوحد العزيمة
الانسانية تاثيرات كلية فى العالم كما بسط القول فى موضعه
ودوام الجمعية اى جمعية القلب فى التوجه الى جنابه سبحانه
وعدم تشعبه الى اهوية شتى ومدخليته فى الاستفادة منه
سبحانه ظاهرة والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة وعرض
عن هذه الطريقة والاقبال الى المتعلقات الكونية ولا يقسم
خاطر الى اغراض شتى ولا تشتت عزيمة وتعرف والخاطر
ينقسم الى روحانى وملكى وشيطانى ونفسانى فالرحمانى

ما يجذب

ما يجذب القلب ويبعثه على الحق سبحانه والملكى ما يجذبه
الى عالم الارواح ويرغبه فى الدار الاخرة والجنة وما فيها
والشيطانى ما يبعده من الحق سبحانه بالاشتغال الى العالم
السفلى الظلمانى عن العالم النورانى والنفسانى ما يشغله
بحظوظ النفس ومشتهياتها وبعضهم يجعل كل ما رغب
فى الحق والدار الاخرة ويجذب القلب الى العالم العلوى
رحمانيا وعكسه شيطانيا فلا يكون الا قسمين وقال
المحقق القونوى فى تفسيره بعد البسط فى الكلام حصول
العلم الذوقى الصحيح من جهة الكشف الكامل الصريح
يتوقف بعد العناية الالهية على تعطيل القوى الجزئية
الظاهرة والباطنة من التصريفات التفصيلية المختلفة
المقصود لمن ينسب اليه وتفريغ المحل عن كل علم واعتقاد
بل عن كل شئ ما عدا مطلب الحق ثم الاقبال عليه على ما يعلم
نفسه بتوجه كلى جملى مقدس عن سائر التعينات العادية
والاعتقادية والاستحسانات التقليدية والتصفات
النسبية على خلاف متعلقاتها الكونية وغيرها مع توحد
العزيمة والجمعية والاخلاص التام والمواظبة على هذا الدوام
وفى اكثر الاوقات دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت
عزيمة ثم يتم المناسبة بين النفس وبين القلب الالهى وحضرة
القدس الذى هو ينبوع الوجود ومعدن التجليات الاسمائية
الواصلة الى كل موجود والمتعينة المتعددة فى كل مجلى لدو

وبحسبه لا بحسب المتجلي الواحد المطلق سبحانه وتعالى
ومنه يعلم سر قوله من الله سبحانه حجوب لما في قولهم فانهم
لما توجهوا عليهم على الصوفية بنور كاشف بريهم الاشياء
كما هي لانه يتم المناسبة بين النفس وبين الغيب الالهي وحضرة
القدس الذي هو ينبوع الوجود ومعدن التجليات الاسمائية
لو صلة لكل موجود في كل شيء كذا قال عين القضاة الهمداني
قدس سره في تمهيده وقال لا يضر فيها لا تبادر الى التكذيب
فيما لا يدركه عقلك لضعيف فان العقل خلق لادراك
بعض الموجودات كما ان البصر خلق لادراك بعض المحسوسات
وهو عاجز عن ادراك المشمومات والمسموعات والمذوقات
فكذلك العقل يعجز عن ادراك كثير من الموجودات نعم هو
مدرك لاشياء محصورة قليلة بالاضافة الى كثرة الموجودات
التي هو عاجز عن دركها انتهى وفي المقام كلام يجب التنبيه
عليه وهو البحث عن ان حصول هذا النور عن الحق سبحانه
بعد حصول ما يتوقف عليه مما ذكر من التخلية وغيرها
هل هو بالعادة كما ذهب اليه الاشاعرة في حصول العلم
عقيب النظر والاستدلال فان هذا النور الكاشف ممكن
وجميع الممكنات مستندة عندهم الى الله سبحانه وتعالى ابتداء
بلا واسطة وهو تعالى قادر مختار لا يجب عنه صدور شيء منها
او بالتوليد كما ذهب اليه المعتزلة في حصول العلم بعد النظر
او انه على سبيل الاعداد كما ذهب اليه الحكماء فان المبدأ الذي

يستند اليه الحوادث فهو موجب عندهم تام الفيض
ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد مخصوص يستتبعه
ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب
اختلاف استعداد القوابل فالنظر وهذه التخلية والتحلية
فيما نحن فيه تعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة او هذا النور
الكاشف يفيض عليه من ذلك المبدأ وهذا بذوق الصوفية
القائلين بوحدة الوجود اقرب وانسب وفي قوله من عليهم
بلفظ المنة اشارة الى انه ليس بطريق اللزوم بل بمحض التفضل
والانعام عليهم وهذا النور الكاشف الذي يريهم الاشياء
كما هي يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء العقل اي العقل
العرضي اعني القوة العاقلة التي هي احدى قوى النفس الناطقة
لا العقل الجوهري الذي قد يعبر به عن النفس الناطقة و
يعبر عنها بالروح الانساني وقد يعبر عنها بالقلب فان
العقل الذي يطلق ويراد به النفس الناطقة جوهر كما ان النفس
الناطقة جوهر فالنفس الناطقة يكون العقل العرضي احد
اطوارها وطور الطفولية الرضيعية احد اطوارها وطور
التمييز طور اخر لها والطور الذي وراء طور العقل العرضي
المسمى بطور القلب ثم طور الولاية من اطوارها ثم طور
النبوة وطور الرسالة من اطوارها لان العقل الجوهري
من حيث طوره التي وراء طور العقل العرضي لا حيرة له
ولا اشكال عنده في تصديقه لجمع النقيضين بل هو في

احد اطوارها التي وراء طور العقل العرضي وهو طور القلب
يؤمن ويصدق بانه سبحانه وتعالى جامع للضدين والنقيضين
كالاول والاخر والظاهر والباطن بلا كيف بدون ملاحظة
حيثيتين وفي طوره الاخر الذي هو الكشف ينكشف وينفتح
له كيفية جمعه سبحانه للنقيضين اما بملاحظة حيثيتين
او بدونها من الامور التي يبتجها القدرة الازلية ولاحيرة
للعقل الجوهري الذي يعبر به عن النفس الناطقة في جمعه بين
النقيضين الا في طوره الذي هو العقل العرضي كذا قاله بعض
العرفاء وفيه تامل لما قال حجة الاسلام لا يجوز ان يظهر
في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في
طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل
ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل
فهو احقر من ان يخاطب فليترك وجهله وكلمات الصوفية
بناء على مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية ومجرد العقل
يقصر عن درك ذلك والله سبحانه الموفق فوراء طور العقل
اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله وذلك لانه لا حد
للعقول المطلقة يقف عنده بل يرقى دائما فيلتقي من الجهات
العلية والحضرات الالهية في الحاشية قال الشيخ صدر الدين
القونوي ان للعقول حدا يقف عنده من حيث هي مقيدة
بافكارها فقد يحكم باستحالة شيء كثيرة هي عند اصحاب
العقول المطلقة من القيود المذكورة من قبيل ممكنة الوقوع



بل واجب الوقوع لانه لا حد للعقول المطلقة يقف
عنده بل يرقى دائما فيلتقي من الجهات العلية والحضرات
الالهية وعلى الجملة ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك
لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم
ونسبة العقل الى ذلك النور الكاشف للاشياء كنسبة
الوهم الى العقل فان الوهم يعارض في احكامه ويزاحمه
كما لا يخفى وكذلك العقل يعارض النور القدسي الكاشف
للاشياء كما هي في احكام ولا يقبل منه فكما يمكن ان يحكم
العقل بصحة ما لا يدركه الوهم هذا هو المشهور ولكنه يخالف
لما قال الشيخ قدس سره في الفص الالياسي ان الوهم هو السلطان
الاعظم في هذه الصورة الانسانية وبه جاءت الشريعة قال
القيصري وما ذكره العارفون في هذا الموضع من ان الوهم
يحكم في المخيلات ويدرك المعاني الجزئية في المحسوسات
واحكامه في المعاني الجزئية اكثرها صحيحة وحكمه في المعقولات
والمعاني الكلية باحكامها كلها فاسدة الا ما شاء الله تعالى
غير مناسب لما ذكر الشيخ رضي الله عنه لانه ذكر ان الوهم
هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الانسانية وبه جاءت
الشرائع المنزلة فهو في صدد تصويب احكام الوهم لا تخطئته
كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله اي لمجرد
فان الوهم يحكم بان ما لا يكون خارج العالم ولا داخله فهو معدوم
ومن هاهنا ذهبت المجسمة والمشبهة الى انه تعالى في مكان

وجهة والحنابلة والكرامية الى انه استوى على العرش
الذى هو اشرف الجهات و الله تعالى ليس بجهة واجاب
عنه الشيخ ابو على بن سينا وغيره من المحققين بان هذا
حكم الوهم وبديهته ولا عبرة بالوهم واحكامه لا سيما فى
الالهيات وقال بعض العرفاء وكراهيه ومشبهه كفتند كه
نفى چيزى از هر شش جهة نفى ان چيز باشد جواب ايشان
نفى چيزى از هر شش جهة نفى ان چيز باشد اگر ان چيز را
جهت باشد وخداى عز وجل جهت نيست كذلك
يمكن ان يحكم ذلك لسور لكاشف للارتياب كما هو بمعنى بعض
ما لا يدرك بعض كوجود حقيقة مطلقة كلية فى الخارج
لا فى ضمن فرد بل بوجود على حدة لا يحصرها اى تلك الحقيقة
لتقيد بقيد عن تتقيد بقيد اخر ولا يقيدها التعين
الخاص من ان يتعين بتعين اخر على ما مر فى الجملة فان
العقل لم يتفطن الى معنى اطلاق الوجود الواجب لذاته
لانه قد تقرر عنده ان المطلق لكونه كليا طبيعيا لا يوجد الا
فى ضمن افراده المقيدة ويلزمه احدى ثلث مقاصد اما قدم
العالم او حدوث الواجب او تعطيل الذات تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ولهذا تحيرت العقول وغرقت فى بحر تحقيق الاطلاق
ولم يهتد الى كيفيته تعقله على وجه صحيح لا يلزمه احدى هذه
المفاسد ولهذا حكموا العلماء الرسمية من المتكلمين والحكماء
على ان اطلاقه تعالى محال والقول به باطل واجاب عنه الصوفية

بوجهين

بوجهين احدهما ان الاطلاق ليس بمعنى الكلية بل بمعنى اخر
ووجوده تعالى جزئى حقيقى كما مر وسياتى تمام تحقيقه
والاخر انه يجوز وجود الكلى فى الخارج لا فى ضمن فرد كما ياتى
بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وفى الحاشية اعلم ان الوهاب
الحكيم عز شانه اعطى الانسان عدة قوة ظاهرة وباطنة
يترتب على كل منهما نوع من الاثار ولكنه اقتضت حكمته ان
لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليه جميع مراتب
تلك الاثار فلا قوته البصرية يفى بابصار كل ما يمكن ان يبصر
ولا قوته السمعية يفى بسماع كل ما يمكن ان يسمع الى غير ذلك
كذلك قوته العقلية ايضا وان كان اتم قواه ليس من شانها
ان يدرك حقايق الاشياء واحوالها حق الامور الالهية
ادراكا قطعيا لا يبقى مع ارتياب اصلا كيف والفلاسفة
الذين يدعون انهم علموا جميع غوامض الالهيات باستقلال
العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذكيا
اجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما يرى ويشاهد ابصارهم
وهو الحكم للمحسوس حتى اختلفوا فى حقيقته وكذلك اختلفوا
فى حقيقة النفس التى هى اقرب الاشياء اليهم اختلافا كثيرا
فمن كان مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة
بيته باخذها بيده وينظر اليها بعينه ويبذل غاية جهده
فى التفكر فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف يظن هو
بنفسه او غيره به انه وقف باستقلال عقله واستبداد فكره

وقوفا قطعيا على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت
واحاطة تامة بدقايق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر شخص
نازل المرتبة في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن
يلعبون باللعب غرايب صور يقضي منه العجب ويتحير في
كيفيته حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرد الفكر الى حقيقتها
الوصول فعجايب شان الله وصفاته وغرايب مصنوعاته
صارت اهون وابين من تمويه هذا العاجز الذليل كلا فان
بعضها منها وان كان مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل
فكثيرا منها لا يهتدي فيه الى سواء السبيل الا بتسليم من
مؤيد من عند الله بالايات الظاهرة الدالة على صدقه في
اقواله ورشده في افعاله ولقد انصف من الفلاسفة من
قال لا سبيل في الالهيات الى تيقن وانما غاية القصوى
منها الاخذ بالاليق والاولى ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو
انتهى ويؤيد قوله كذلك قوة العقلية ليس من شانها ان يدرك
حقايق الاشياء الى اخر ما نقلناه من الشيخ الرئيس في تعليقاته
حيث قال فيها الانسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لان
مبدا معرفته للاشياء هو الحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات
والمتباينات ويعرف ح بالعقل بعض لوازمه وافعاله وتاثيراته
وخواصه فيتدرج من ذلك الى معرفته معرفة مجملة غير محققة
وربما لم يعرف من لوازمه دايما ولو كان يعرف حقيقة الشيء
وكان يتدرج من معرفة حقيقته الى لوازمه وخواصه لكان يجب

ان يعرف لوازمه وخواصه اجمع لكن معرفته بالعكس مما
يجب ان يكون عليه هذا كلامه ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا
من ان ذلك بواسطة ما مر من انه ليس للانسان ان يدرك
معقولية الاشياء من دون وساطة محسوسيتها الى اخره
وقال الشيخ صدر الدين القونوي في تفسيره للفاتحة وقد رد
الرئيس بن سينا الذي هو استاد اهل النظر ومقدامهم عند
عبورهم على هذا السر اما من خلف حجاب القوة النظرية بحكم
الفطرة او بطريق الذوق كما يومي اليه في مواضع من كلامه الى
انه ليس في قوة البشر الوقوف على حقايق الاشياء بل غاية
الانسان ان يدرك خواص الاشياء ولوازمها وعوارضها
وبين المقصود ببيان منصف خبير وسيما فيما يرجع الى معرفة
الحق سبحانه وذلك في اواخر امره بخلاف المشهور عنه في
اوايل كلامه والله اعلم مع ان وجود حقيقته كذلك اي مطلقة
كلية محيطة لا يحصرها القيد ولا يقيدها الحق ليس من هذا
القبيل اي من قبيل ما لا يدركه العقل فان كثيرا من الحكماء
والمتكلمين بل المحققين من الطايفتين ذهبوا الى وجود
الكلي الطبيعي في الخارج فلو لم يدركه العقل لما ذهب هؤلاء
من اهل العقل الى هذا وفيه بحث لان ما ذهب اليه الحكماء
والمتكلمون انما هو وجود الكلي الطبيعي في الخارج في ضمن فرد
من افراده لا بوجود على حدة وما ذهب اليه الصوفية القايلين
بوحدة الوجود هو وجود الكلي في الخارج بوجود على حدة

برأسه لا في ضمن فرد من الافراد وشتان ما بينهما
قال الشيخ في تعليقاته المعنى الكلي لا يوجود له الا في الذهن
ولا يجوز ان يتشخص شخصا واحدا او يكون موجودا عاما
فاذا وجد عينا فانه قد تخصص وجوده باحد ما تحته
وذلك كالحيوان فانه معنى عام ولا يكون موجودا عينا
واحدة فيكون حيوانا مطلقا بل اذا صار موجودا فانما يكون
اذا تخصص وجوده باحد الانواع التي تحته ويكون اما انسانا
او فرسا او غيرهما والتخصيص لا محالة يكون بفصل مقوم
للنوع كالناطق والصهال هذا كلامه ولا نعلم خلاف
ذلك من تصريحاتهم والجواب ما قال القيصري فان قلت
الوجود من حيث هو هو كلي طبيعي وكل كلي طبيعي لا يوجد الا
في ضمن فرد من افراده فلا يكون الواجب من حيث هو واجبا
لاحتياجه في تحققه الى ما هو فرد منه قلت ان اردتم بالكبرى
الطبايع الممكنة الوجود فسلم ولكن لا ينتج المقصود لان الممكنات
من شانها ان يوجد ويعدم وطبيعة الوجود لا يقبل ذلك لذاتها
وان اردتم ما هو اعم منها فالكبرى ممنوعة وليتامل في قوله
ثم ليس كمثله شيء لا ابه بل لا نم ان الكلي الطبيعي في تحققه يتوقف
على وجود ما يعرض عليه ممكنا كان او واجبا اذ لو كان كذلك
لزم الدور سواء كان العارض متنوعا او متشخصا لان العارض
لا يتحقق الا بمعروضه فلو توقف معروضا ليه في تحققه لزم
الدور والحق ان كل طبيعي في ظهوره متشخصا في عالم الشهادة

محتاج

محتاج الى تعينات مشخصة له في تحققه عليه من موجده وفي
ظهوره في عالم المعاني متنوعا يحتاج الى تعينات كلية منوعة له
كذلك لا في تحققه في نفسه وايضا كل ما ينوع او يشخص فهو
متاخر عن الطبيعة الجنسية او النوعية بالذات والمتاخر لا
يكون علة لتحقق المتقدم بل الامر بالعكس وولي والجاعل للطبيعة
طبيعة اولى منهما ان يجعل تلك الطبيعة نوعا وشخصا
بضم ما يعرض عليها من المنوع او المشخص وجميع التعينات
الوجودية راجعة الى عين الوجود فلا يلزم احتياج حقيقة
الوجود في كونها في الخارج الى غيرها وفي الحقيقة ليس في الوجود
غيره واعلم ان معنى قولهم الكلي الطبيعي موجود في الخارج
ان معروض الكلية وهو الماخوذ لا بشرط شيء اي الماهية من
حيث هي هي لا بشرط عروض الكلية ولا بشرط انها صالحة
لعروضها موجود في الخارج في ضمن فرد واطلاق الكلي الطبيعي
على الماهية من حيث هي هي لا بشرط عروض الكلية تجوز منهم من
باب اطلاق اسم مجموع المقيد والقيد على المقيد فقط بلا
اعتبار القيد معه وهذا تجوز وقع كثيرا في كلامهم كما صرح
الشيخ في اوايل منطق الشفاء ومعنى قولهم الكلي غير موجود
في الخارج ان الطبيعة التي هي معروض الكلية اي الطبيعة
من حيث هي مع وصف الكلية ومن حيث انه معروض الكلية
غير موجود في الخارج فاندفع التعارض بين قولي الحكما بهذا
التحرير لحصل النزاع فاحفظ فانه ينفعك كثيرا ويحل كثيرا من

من الشبه ويظهر الخلل في ادلة امتناع وجوده في الخارج
ولما كان لقائل ان يعترض عليه بان كثيرا من الحكماء والمتكلمين
قد برهنوا على امتناعه في الخارج فتعارضا وبقي قولك ليس
من هذا القبيل دعوى بلا دليل اجاب عنه بقوله وكل من تصدى
لبيان امتناعه اي امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج يعني
الطبيعة من حيث هي هي لا بشرط شيء بالاستدلال عليه
بدلايل لاح بعض مقدماته اي مقدمات الاستدلال عن شائبة
اختلال كما سياتي بيان الاختلال فيها ان شاء الله تع بعيد ذلك
ومنها انه لا وجود للكلي الطبيعي في الخارج لان كل موجود في
الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان
متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة ولا شيء من الكلي
الطبيعي بمتعين في حد ذاته وغير قابل للاشتراك فلا شيء منه
بموجود في الخارج وهو المطلوب والاختلال فيه ان يقال بان
يقول ان اراد من الصغرى ان كل موجود خارجي كان هو بنفسه
متعينا في حد ذاته فهو غير مسلم لانه لم لا يجوز ان يكفي في الوجود
الخارجي ان يكون هو بنفسه متعينا في حد ذاته او يكون هو متحدا
في الوجود مع ما هو بنفسه متعين في حد ذاته وذلك ظاهر
وان اراد منها هذا الاعم الصحيح فمسلم ولا يجديه نفعا فتوجه
اليه فانه وجيه والمقصود ههنا اي في هذا المقام الذي نحن
فيه رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية للعلماء
الرسمية عن هذه المسئلة التي هي ان الحق سبحانه وجود مطلق

وكل طبيعي وحقيقة كلية محيط لا يحصرها التقيد ولا يقيدها
التعين موجودة في الخارج لا اثباتها اي اثبات هذه المسئلة
بالبراهين المفيدة لليقين والادلة الجدلية فان ذلك ليس مقصودا
في هذا المقام انما المقصود منها في المقام رفع الاستحالة و
الاستبعادات فان الباحثين عنها عن هذه المسئلة لي اشهر
في الافاق المذكورة انفا منهم من تصدى مستدلين على صحتها وحقيتها
ومنهم من تصدى مستدلين على بطلانها وضعفها وتقوية وتصعيف لف
نشر مرتب ما قد رووا اي لم يحصلوا عن اثباتها بالبراهين الا على حجج
ودلايل غير كافية في اثبات هذه المسئلة وعن ابطالها الا على شكوك
وشبه ضعيفة واهية لا يقدح في صحتها وحقيتها وهذا لا
يتضح حق اتضاحه الا بايراد البراهين والادلة الدالة على اثبات
هذه المسئلة ثم الاعتراض عليها وبيان ان تلك البراهين غير كافية
في اثباتها بايراد الشكوك والشبه عليها وبيان ضعفها وانها واهية
وفيه اشارة الى ان حاشية صحة هذه المسئلة وقوتها اقوى من جانب
ضعفها وبطلانها وسياتي بيان ذلك ان شاء الله تع وبهذا المقصد
يمكن رفع ما ذكرنا من البحث في كلامه قدس سره فتذكر اذ عرفت
هذا فمن الادلة الدالة على امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فانه المتنازع فيه والمتبادر من الوجود ههنا ما اورده المحقق القونوي
في رسالته المعمولة في اجوبة المسايل التي سال عنها الشيخ مؤيد الدين
القونوي قدس سره وهو اي ما اورده المحقق في تلك الرسالة
ان الشيء تعينه لا يقع على اشياء متعددة اي لا يحمل عليها بهو

وكل

هو ولا يكون مشتركا بينها حتى يكون كليا فانه اى الشيء الموجود
فى الخارج ان كان فى كل واحد من تلك الاشياء اى جزئياته
وافراده لم يكن شيئا بعينه بل كان اشياء وان كان هذا الشيء العيني
فى الكل من حيث هو كل والكل من هذه الحيثية شيء واحد فلم يقع
على اشياء وان كان هذا الشيء العيني فى الكل بمعنى التفرق فى احاده
كان فى كل واحد من هذه الاشياء جزء من ذلك الشيء لا بجميعه بجزئيته
وذلك مع اتفاقا وان لم يكن الشيء العيني فى شيء من الاحاد ولا فى
الكل لم يكن الشيء العيني واقعا عليه على شيء من الاحاد وهو ظ
واجاب عنه اى عن هذا الدليل المولوى العلامة شمس الدين الفنارى
فى شرحه لمفتاح الغيب الذى هو احسن مصنفات الشيخ المحقق
صدر الدين القونوى باختيار الشق الاول من شقوق الدليل وهو
ان الشيء العيني فى كل واحد من تلك الاشياء الذى هو صادق
عليها ومنع لزوم ما ذكره المستدل من محذور الشق الاول وهو
ان يكون الشيء العيني اشياء لا شيئا واحدا واليه اشار بقوله وقال
المولى شمس الدين الفنارى معنى تحقق الحقيقة الكلية نوعا كان
او جنسا او غيرهما من الكليات الخمس فى افرادها الشخصية او النوعية
تحققها اى تحقق الحقيقة الكلية تارة متصفة بهذا التعين واخرى
بذلك التعين على معنى ان التعين تعينا شخصيا كما هو مذهب [illegible] او نوعيا
ولا شك ان هذا اى التحقق المذكور لا يقتضى كونها اى كون الحقيقة
الكلية اشياء لا شيئا واحدا على ما عداه المستدل كما لا يقتضى تحول
الشخص الواحد وتبدله فى احوال مختلفة بل متباينة كونه اى كون الشخص

الواحد



الواحد اشخاصا كثيرة مختلفة فلا يلزم كون الشيء العيني المتحقق
فى افرادها بالمعنى المذكور اشياء لا شيئا واحدا وهو ظ للمجيب
ثم كان للمستدل ان يعود ويقول ما ذكر فى الجواب من معنى تحقق
الحقيقة الكلية فى افرادها بط قال المولى المجيب فى شرحه لمفتاح الغيب
مشيرا الى هذا السؤال والجواب عنه فان قلت كيف يتصف الواحد
بالذات بالاوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل
وغيرهما وتحريره ان ما ذكره المجيب من معنى تحقق الحقيقة الكلية فى
افرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعين واخرى بذلك بط لانه يلزم
منه ان يتصف الواحد بالذات باوصاف متضادة وهو بط وما يلزم
منه الباطل بط فما ذكره فى الجواب بط وهو ظ قلت هذا الذى ذكره
المستدل ثانيا مجرد استبعاد فانه يبعد فى نظر العقل ان يتصف
الواحد بالذات باوصاف متضادة فى زمان واحد وان واحد
وهذا استبعاد حاصل من قياس الكلى على الجزئى ومن قياس الغائب
على الشاهد وقد تقرر بينهم ان قياس الغائب على الشاهد لا يفيد
اليقين ولا برهان على امتناعه اى امتناع اتصاف الواحد بالذات
باوصاف متضادة فى الكلى فان امتناع اجتماع المتقابلات
انما هو فى الذات الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية
فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة فى الخارج ومشتركة بين فردها
وهى فى كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك
الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك شخص واحد
بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه

فيه بحث اذ لمحقق المستدل ان يجوز ويقول مرادي من الواحد
بالذات في لا ستدلال هو الواحد الشخصي لا الواحد النوعي والجنسي
فان كل موجود في الخارج فهو لحيث اذا نظر اليه في نفسه وقطع النظر
عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت
الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع عما يعرضها
في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها
موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهو نظر المستدل عن
محقق الطوسي في تلك الرسالة فاندفع جواب العلامة الفناري عن
ذلك الدليل ويمكن الجواب عنه بما سبق الاشارة اليه وهو ان يقال
قولك فان كل موجود في الخارج فهو لحيث اذا نظر اليه الى قوله بديهة
غير تام ودعوى البديهة غير مسموعة فيما نازع فيه جمع من العقلاء
فان سلم انما هو ان كل موجود في الخارج فهو اما متعين في ذاته
غير قابل للاشتراك فيه او متحد في الوجود مع ما هو متعين في ذاته
غير قابل للاشتراك وموجود معه بوجود واحد والكلي الطبيعي
الذي قلنا انه موجود في الخارج فهو وان لم يكن متعينا في ذاته غير
قابل للاشتراك فيه لكنه متحد معه في الوجود وموجود بوجود واحد
مع ما هو متعين في ذاته وغير قابل للاشتراك فانه تدقيق دقيق
خفي عنه زبر اولي التحقيق ومنها اي من الادلة الدالة على امتناع
وجود الكلي في الخارج ما ذكره المولى فخر الرازي وجدت بخط
هذا المولى قدس سره انه كان ينبغي ان يكون النسبة الى الجد ريب ولكن
سبب ترتيب الالف والزاي ان كان ملكان بذلك الاقليم احدهما

يسمى ريا والاخر يسمى رازا واتفقا في بناء مدينة ري فلما كان
اختلف في تسمية المدينة ريا او راز فاتفقا على اصطلاح وقاعدة
وهي ان تسمى ري وان تنسب رازي رعاية لاسميهما لحصل من
الاختلاف هذه النتيجة وهو اي ما افاده المولى المذكور ان عدة
من الحقايق كالجنس والفصل والنوع تتحقق في فرد فلو وجدت
الحقايق المختلفة المذكورة في الخارج امتنع الحمل بينهما ضرورة
امتناع الحمل بين الوجودات المتعددة في الخارج فيه تامل لان
بعض الفضلاء قد جوز حمل الاجزاء الخارجية على الكل وبعضها
على بعض سهو على ما صرح به في الحواشي الشريفية على
شرح المطالع فكيف يكون امتناعه ضروريا واجاب عنه عن
هذا الدليل العلامة الفناري بانه ان اراد بقوله فلو وجدت
الخ انها لو وجدت بوجودات متعددة امتنع الحمل بينهما فا
الملازمة مسلمة ولكن لا يجدي به لان من الجايز ان يكون عدة من
الحقايق المتناسبة موجودة بوجود واحد مثل الحقايق
المتناسبة من حيث هي وان اراد انها لو وجدت بوجود واحد
امتنع الحمل بينهما فالملازمة غير مسلمة فان الحمل انما هو فيما
يتحدان في الوجود الخارجي كما تقرر بينهم ولما اعترض عليه
بان جوابه انما يصح لو جاز قيام معنى واحد بمحال متعددة وهو
غير تام الخ فيه بان ذلك انما يلزم لو قام الوجود بكل واحد من الجنس
والفصل والنوع وليس كذلك بل انما قام بالمجموع من حيث هو
مجموع كما اشار اليه فيما سبق بقوله شامل لها من حيث هي

ولما كان فيه نوع من الخفاء اوضحه بالمثال وقال كالابوة القائمة
بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع فان كون العرض الواحد
قائما بمجموع شيئين صار بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه
الصورة جايزة اتفاقا انما المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد
القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل الاخر ولما كان لقايل ان يقول
ان الاشياء المتعددة اذا لم يكن كل منها موجودا بوجود على
حدة لم يكن موجودا مطلقا قال ولا يلزم من عدم الوجود
المتعددة عدم الوجود مطلقا بل هم اي الحكماء مصرحون بان
جعل الجنس والفصل والنوع واحد اذ لو كان لكل منها وجود
مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية
المركبة منها حملا بالمواطاة واعلم ان مذاهب من قال بوجود
الطبايع في الخارج ثلثة فمنهم من قال بوجودها ممتازة في الخارج
بحسب الوجود والماهية معا ومنهم من قال بوجود ممتازة
بحسب الماهية لا بحسب الوجود ومنهم من قال بوجودها من
غير امتيازها لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن وهو مذهب
من قال بوجود الطبايع على معنى ان ما صدق عليه الطبايع
موجود في الخارج والمتاخرون ذهبوا الى ان المذهب الثالث
هو مذهب التحقيق دون الاولين فان الاول منهما مستلزم لعدم
صحة حمل اجزاء الماهية عليها وعدم صحة حمل بعضها والثاني
منهما مستلزم لاحد الامرين اما وجود الكل بدون الجزء واما قيام
معنى واحد هو الوجود بمحال متعددة والمحققون ذهبوا الى

ان

ان المذهب الثاني هو الحق والتحقيق وما ذكر من المحذور
غير لازم لان الوجود انما هو قايم بالمجموع من حيث هو مجموع
ولصاحب مذهب الاول منع عدم صحة حملها على ما فصل
في مظانه واذا عرفت هذا فللمستدل اعني العلامة الرازي ان
يقول مقصودي من هذا الدليل ابطال المذهب الاول لا الثاني
اي هو الحق فلا وجه لهذا الجواب ولا شك انه ظاهر من تقرير
الدليل وقال في شرح القسطاس معنى قولهم الكلي الطبيعي موجود
في الخارج ان الحقيقة التي يعرض الكلية لها في العقل موجود
في الخارج وهذا من غوامض الابحاث وقد اشار الشيخ الرئيس
بذلك في كثير من المواضع قال معنى قولنا الكلي موجود في الخارج
ان الطبيعة التي يعرضها الكلية في العقل يعني ان العقل من
حيث هي هي وينسبها الى الكثيرين لكونها مشتركة بينها موجودة
في الخارج اما وجود تلك الطبيعة مع كونها كلية فممتنع في الخارج
فعلم ان المدعى غير ما ظنوه ولا حاجة فيما هو المدعى الى دليل لرهانه
لان الوجود الكلي بهذا المعنى بديهي انتهى وفيه تأمل لان فيه
نسبة جمع كثير من المحققين الى انكار الضرورة وايضا قال انه من
غوامض الابحاث فكيف يكون بديهيا وفي الحاشية قال بعض
الافاضل المحمول لا بشرط هو المسمى بالكلي الطبيعي ويصير
بمقارنة المعنى المسمى بالكلي المنطقي كليا عقليا والكلي الطبيعي وان
كان مقارنا لمعنى العموم والخصوص في العقل والخارج ضرورة
فان للعقل ان يعقله من غير التفات الى ما يقارنه وهو بهذا الاعتبار

موجود الخصوص فى الخارج بخلاف منطقى و نعقلى وان كان
فى الخارج غير مجرد عن الخصوص اصلا انتهى وخلاصته ما مر
انفا و سابقا فتدبر و لنذكر اقوى ما ذكروه من الادلة و هو
ما اورده شارح المطالع و بيّن وجه الخلل فيه بعون الله سبحانه
قال رح الكلى الطبيعى لا وجود له فى الخارج و ذلك لوجهين احدهما
انه لو وجد الكلى الطبيعى لكان اما نفس الجزئيات فى الخارج او جزءا
منها او خارجا عنها و الاقسام بط اما الاول فلانه لو كان نفس
الجزئيات يلزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الاخر فى الخارج
ضرورة ان كل واحد فرض عين الطبيعة الكلية و هى عين الجزئى
الاخر و عين العين عين فيكون كل واحد فرض عين الاخر و اما الثانى
فلانه لو كان جزءا منها فى الخارج لتقدمه عليها فى الوجود فلا يصح
حمله عليها و اما الثالث فبين الاستحالة قوله او جزءا منها ان اراد
بكونه جزءا منها ان يكون وله جزء اخر فى الخارج و يكون الجزئيات
عبارة عن مجموع الاجزاء لم ينحصر القسمة فى الاقسام الثلثة و
ان اراد بكونه منضما معه امر خارجيا كان او اعتباريا فالحصر مسلم
لكن لا نم عدم صحة الحمل فانه اذا كان الموجود فى الخارج هو الطبيعة
فقط و يكون التمايز بين جزئياتها بتعينات اعتبارية غير موجودة
لا شك انه يصح الحمل حينئذ فانه لا يوجد من الجزئيات فى الخارج
سوى الطبيعة حتى يتصور عدم الاتحاد فى الوجود لتقدم او تأخر
و ثانيهما ان الطبيعة الكلية لو وجدت فى الاعيان لكان الموجود
فى الاعيان اما مجرد الطبيعة او مع امر اخر لا سبيل الى الاول و الا لزم

وجود الامر الواحد بالشخص فى امكنة مختلفة و اتصافه بصفات
متضادة و من البين بطلانه و لا الى الثانى و الا لم يخل من ان يكون
موجودين بوجود واحد فذلك الوجود ان قام بكل واحد منهما
يلزم قيام الشئ الواحد بمحلين مختلفين و انه محال و ان قام
بالمجموع لم يكن كل منهما موجودا بل المجموع هو الموجود و ان كانا
موجودين بوجودين فلا يمكن حمل الطبيعة على المجموع قوله لكان
الموجود فى الاعيان اما مجرد الطبيعة او مع امر اخر المراد بمجرد الطبيعة
اما ان يكون الطبيعة من غير انضمام امر خارجى و من غير انضمام
امر مطلقا خارجيا كان او اعتباريا فان كان المراد الاول كما هو الظ
من كلامه فى ابطال الشق الاخير فلا نم انه يلزم وجود الامر الواحد
بالشخص فى امكنة مختلفة و كونه متصفا بصفات متضادة لم لا
يجوز ان يكون الطبيعة باعتبار تقيدها بتعين اعتبارى عدمى
شخصا معينا و بتعين اخر كذلك شخصا اخر الى غير ذلك و يكون
تمكنه فى امكنة مختلفة و اتصافه بصفات متضادة باعتبار هذه
الاشخاص المتمايزة المتغايرة بالامور الاعتبارية و ان كان المراد
الثانى فلا نم الانحصار فى القسمين فان المراد من امر اخر ما يكون
موجودا فى الخارج كما يظهر من وجه ابطاله فيجوز ان لا يكون الطبيعة
المجردة و لا مع امر اخر موجودا فى الخارج بل مع امر مجامع اعتبارى
كما مر و ان حملت الامر على معنى اعم انتقل المنع الى قوله لم يخل من
ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين فانه على ذلك
التقدير يجوز ان يكون احدهما موجودا خارجيا و الاخر معتبرا

قوله يكونان موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين وللقايل
ان يقول لا نم ان المنحصر في الصورتين المذكورتين لم لا يجوز ان يكون
احدهما موجود بنفسه و الاخر موجود به كما يقول به القايلون
بوحدة الوجود فان طبيعة الوجود هو الموجود عندهم وما عداها
من الماهيات ولوازمها امور عارضية لها موجودة بها فلا يلزم
محذور فان قلت صدق في هذه الصورة انهما موجودان بوجود
واحد فان احدهما موجود بنفسه والاخر به فلا يخرج عن القسمة قلنا
ينقل المنع الى انحصار الموجود الواحد في كونه قايما بكل واحد منهما
وكونه قايما بالمجموع فلا يجدي نفعا ولما فرغ من ذكر الدلايل الدالة على
امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج ولا شك انه يدور في خاطر
المستمع والمتعلم ان هذا حال الدلايل الدالة على امتناعه فما الدليل
الدال على وجوده في الخارج وما حالها اشار اليه بكلمة اما التفصيلية
وقال واما الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج في الجملة
اي بوجه من الوجوه وهو انه موجود هو بنفسه في ضمن فرد من
افراده كما هو مذهب المحققين او بمعنى وجود افراده او موجود
بوجود على حدة فليست تلك الدلايل مما يفيد هذا المط على التعيين
وهو ان وجود الواجب مطلق لانه لا يلزم من جواز وجود الكلي الطبيعي
في ضمن الافراد جواز انه تع هو الوجود المطلق فان وجوده براسه
من غير ان يكون في ضمن فرد بل القوم قالوا بصحة الاول واستحالة
الثاني وفيه بحث لان الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي مما يتوقف
عليها تمام هذا المط على التعيين لانه اذا ثبت ان الكلي الطبيعي موجود في

في الخارج فنقول الواجب الوجود هو المطلق اي الكلي وهو موجود
في الخارج بوجود براسه على حدة لا في ضمن فرد من افراده لان
الكبرى وهو كل كلي طبيعي لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده
غير مسلم كما مر نقله عن القيصري ولو سلم اعتبارية لانه لم يكن الوجود
افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود على ما سبق بيان ذلك ان شاء الله
تعالى فليفهم مع ان ما ادعيه الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج
مذكورة في الكتب المشهورة الكلامية والحكمية مع ما يرد عليها
على تلك الدلايل فان فيها ما استدل على وجود الماهية لا بشرط شي بانه
جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه
بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة وان
اريد انه جزء في العقل فمسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية
لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا ترى ان العمى جزء من هذا الاعمى
الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وفيه بحث لانه لو كان
الحيوان الناطق مثلا جزئين عقليين لزيد واعمين منتزعين منه
لما كان زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا مع ان الماهية من حيث هي
ليست الا هي فيكونان من جملة العوارض وكذا الكلام فيما هو ذاتي له
فان قلت لعله من ينفي وجود الكلي الطبيعي ينفي ان يكون شي مما من
الكليات ذاتيا لموجود في الخارج بالمعنى الذي اعتبر ثم قلت فيلزم
عليه ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللة بعلة كما هو شان
اللواحق فكان زيد يحتاج الجاعل بجعله لا بمعنى الذي حق بالمعنى

الاجزاء عيني ان بتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض
انه في حد ذاته امر اخر لا ينال لعل الجاعل ذاته لانا نقول ح يكون
وجود زيد مقدما بالذات على وجوده انسانا كما انه مقدم على وجوده
ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده هكذا ذكره
ختم المحققين الدواني في حواشيه الجديدة على الشرح التجريد وقال
اصل الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قوله فيه ان الحيوان بما هو
حيوان لا بشرط شي موجود في الخارج وفيه بحث لا بطلانه اللازم
م على ما صرح به الشيخ نفسه في تعليقاته حيث قال الجنس والفصل
حقيقتهما ان بعض معان مختلفة يكون لها لوازم يشترك الجميع
في بعض تلك اللوازم ويختلف في البعض فاللوازم المشترك فيها يسمى
جنسا والمختلف فيها يسمى فصلا ولوازم او اعراضا ولسائل ان يسأل
فنقول فاذا هي لوازم لا مفهومات فنقول انها لوازم بالاضافة الى
المعاني التي التقط منها هي اللوازم وهي مفهوما المعنى العامي من حيث
المفهوم وذلك ان المعاني العامية لا وجود لها في الاعيان كالحيوان
مثلا وانما وجودها في الذهن فهي مفهومة لفظ وجودها اعني في الذهن
واللوازم المذكورة في الكتب هي اللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الوجود
فالحس والحركة والارادة هي اللوازم للنفس ولكنها مفهومات الحيوان
اي من حيث المفهوم اذ الحيوان لا وجود له الا في الذهن هذا كلامه
ولا يخفى انه دافع لما ذكره ختم المحققين ومناقض لكلام الشيخ نفسه
في شفائه فلهذا اي فلان الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي ليست
مفيدة في اثبات هذا المط على التعيين وفيه بحث سمعته وقع الاعراض

عن

عن ايرادها اي ايراد الادلة الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فوقع الاشتغال بما يدل على اثبات هذا المط بعينه يعني ان الواجب
تعالى وجود مطلق اي كلي ومع ذلك هو موجود في الخارج لا في ضمن
فرد من افراده بل بوجود على حدة فان الواجب تع هو الوجود المطلق
عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود فان قلت لو كان الامر
كما ذكرتم من ان الادلة الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج مما
لا يفيد هذا المط بعينه فلا يجوز ذكرها اصلا لا نفيا ولا اثباتا
لانه مما لم يفد هذا المط بعينه على التعيين كما ظهر عليك ظهورا تاما
قلت جواز ذكر هذا البحث ههنا والتعرض له انما هو لكسر سورة
استبعادات المخالفين في هذا المط وحكمهم باستحالته على ان
الحق في الجواب ان اثبات هذا المط بعينه اعني ان الواجب
وجود مطلق كلي موجود في الخارج براسه لا في ضمن فرد موقوف
على اثبات وجود الكلي في الخارج في الجملة فان الظ من كلام
الصوفية انه تع وجود مطلق كلي موجود في الخارج بوجود على حدة
براسه لا في ضمن فرد ولا شك ان اثبات المركب موقوف على اثبات
كل جزء جزء منه ولهذا تعرض المص لابطال الادلة الدالة على امتناع
وجود الكلي الطبيعي في الخارج فان ابطاله لازم على من قال بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج في الجملة فان ابطال ما يدل على نقيض المط لازم
وسند نرومام اثبات ما يدل على ما هو اعم من المطلوب خص منه
ولا يخفى انه يفيد ذلك في الجملة واذا تمهد هذه الابحاث فنقول في
اثبات هذا المط بعينه يعني ان الحقيقة الواجب تع هو الوجود المطلق

قالت الصوفية والقدماء من الفلاسفة الواجب هو الوجود المطلق
ومعنى اطلاقه عند الحكماء انه لا يقوم بماهية بل قيامه بنفسه على ما تقرر
مفصلا فتذكره ومعنى اطلاقه عند الصوفية انه كلى منبسط على افراد
الوجود فى الموجودات حتى يكون مثل قولنا الجسم المطلق والحيوان
المطلق ومعنى كون غير الوجود موجودا ان لذلك الغير نسبة مخصوصة
الى حضرة الوجود وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية لا شك ان
مبدأ الموجودات موجود ضرورة ان الشىء ما لم يوجد لم يوجد وقد
سمعت ما فيه البحث والجواب وان ذلك هو الحق والصواب فلا يخلو
اما ان يكون حقيقته اى حقيقة هذا الموجود الذى هو مبدأ الموجودات
الوجود او غيره فيه ان هذا ترديد قبيح لانه ان اراد من الوجود فى هذا
الترديد الوجود بمعنى الكون والحصول الذى من المفهومات الاعتبارية
البديهية فظاهر ومصرح انه لا يمكن ان يكون حقيقة الواجب اتفاقا
من العقلاء وان اراد منه الوجود بمعنى اخر اعنى حقيقة الواجب
فيصير غلطا من القول وبطل لانه يجوز له ان يقال حقيقة الشىء اما
حقيقة الشىء او غيره ولا محالة فى الط فى الجواب والله اعلم بالصواب لا
جائز ان يكون حقيقته غيره اى غير الوجود ضرورة احتياج غير الوجود
فى وجوده الى الغير هو الوجود وذلك لان كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس
الامر لم يكن موجودا فيه قطعا بل ما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود
اليه لم يمكن الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للموجود فهو فى كونه
موجودا فى نفس الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود والاحتياج ينا

فى الوجوب فكل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن
اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج فى وجوده الى غيره اى يحتاج فى كونه
موجودا او فى اتصافه بالوجود الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود
فهو ممكن ولا شىء من الممكن بواجب فلا شىء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا
يكون الا عين الوجود كما قال المصنف فتعين ان يكون حقيقته الوجود
الذى هو الموجود بذاته لا بامر مغاير لذاته وما عداه لا يكون موجودا
الا به كالضوء فانه مضىء بذاته لا بضوء اخر وما عداه لا يكون الا مضيئا
به وقد ثبت فيه بحث على المقدمة القائلة كل ما هو محتاج فى كونه
موجودا الى غيره فهو ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج فى كونه
موجودا الى غيره هو موجده ممكن قطعا لا المحتاج فى كونه موجودا
الى غيره هو وجوده قلنا يندفع ذلك بنظر دقيق وهو انه لما احتاج
فى موجوديته وكونه متصفا بالوجود الى غيره فقد استفاد ذلك من
غيره وصار معلولا له موقوفا فى ذلك عليه وكل ما هو كذلك وهو
ممكن سواء سمى ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده هذا
كلامه وفيه بحث اما اولا فلان استثناء الوجود من هذه القاعدة
من قبيل الاستثناء فى المقدمات العقلية وهو غير جائز فان مفهوم
الوجود ايضا مثل ساير المعانى ما لم ينضم اليه الوجود لم يكن موجودا فان
العقل يحكم كليا بان كل مفهوم من المفهومات ما لم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وقياسه على
الضوء ليس بشىء لان قولنا الضوء مضىء فى الخارج حق وصدق

بخلاف قولنا الوجود موجود في الخارج فانه من المعقولات الثانية
كما تقرر بينهم واما ثانيا فلان هذا مبني على ما توهم من ان الموجود
ما له الوجود بالفعل وليس كذلك اذ لا يلزم من صدق المشتق
على الشيء ثبوت مبدأ الاشتقاق له في نفس الامر فانه ليس الوجود
عروض الماهية كما دل عليه البرهان كذا ذكره سيد المدققين في حواشيه
التجريد به واجوبة خاتم المحققين الدواني عن هذا لا يسمن ولا يغني من
شيء كما اعترف به خاتم المحققين نفسه حيث قال في رسالته الجديدة
المعمولة لاثبات الواجب تع القول بعروض الوجود للمهيات لا يخ
عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة والطباع المستقيمة
واما ثالثا فلان المراد من هذا الوجود المذكور في البرهان في متفاهم
العرف والعقلاء هو الوجود بالمعنى المصدري الذي هو من الامور
الاعتبارية لانتزاعه اعني الكون والحصول كما هو الظ من كلامهم
ولا شك انه لا يمكن ان يكون حقيقة الواجب تع كما صرح به المص
فيما مضى من حواشيه وصرح به الشيخ المحقق العربي ايضا حيث قال
لا يقال هو الوجود اذ به سبحانه ظهر الوجود والوجود ما نحن فيه
به ظهر الوجود وكل شيء به ربي ما بركات الظهور تجلى للقلوب وجل عنها
ومن دون العيون له ستور وقال ايض قدس سره حقيقته سبحانه
غير معلومة لما سواه وليست حقيقته عبارة عن الكون ولا عن الحصول
والتحقق والثبوت المراد بها المصدر لان كل واحد منها عرض وهو ليس
بجوهر ولا عرض والجواب عن جميع ذلك ما مر مفصلا من ان الوجود
عند الصوفية مشترك لفظي بين الوجود الذي هو الاعتبارية وبمعنى

الكون

الكون والحصول والتحقق ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان حقيقة
الواجب هو الوجود الخاص المخالف للوجود المطلق ولسائر
الوجودات الخاصة بالماهية كما مر فان قلت الوجود العارض للكائنات
المعلولة ايضا ليس بمغاير للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان
كما صرح به المص في شرح النقش والمحقق الجندي في شرحه قلنا
تحقيق ذلك ان للوجود الحق الباطن مظاهر في العقل كما ان له
مظاهر في الخارج منها الامور العامية والكليات التي لا وجود لها
الا في العقل وكونه مقولا على الافراد المضافة الى مذهب من تشكك
انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي ولذلك قيل انه اعتباري فلا يكون
من حيث مقولا عليها بالتشكيك بل من حيث انه كلي محمول عقلي
فباعتبار الاعتبارين يندفع جميع المحاذير فليفهم فانه دقيق
وبالتوجه حقيق فان كان هذا الوجود وجودا مطلقا اي كليا
شاملا للموجودات كلها ثبت المط فان مذهب الصوفية الوجودية
ان حقيقة الواجب تع هو الوجود المطلق الكلي المنبسط على افراد
الوجود في الموجودات كما مر في تحرير الدعوى وما اورد عليهم ان
الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة
لا يكاد يتناهى والواجب موجود واحد لا يكثر فيه اجابوا عنه
بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات
بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا نسب الى
الانسان حصل موجود والى الفرس موجود اخر وهكذا وعلى هذا
فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس

او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الوجود و
ان كان تلك النسبة مجهول الكيفية وقد مر كلام المص في الحاشية
هذا الكلام بعينه حيث قال وليس الوجود افراد حقيقية كالانسان
الى اخر ما مر فتذكر وسيأتي مزيد تفصيل بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
وان كان هذا الوجود الذي هو حقيقة الواجب وجودا متعينا
اي جزئيا حقيقيا يمتنع ان يكون الواجب هو المجموع والا لتركب
الواجب تع وهو بط لانه يستلزم الامكان على ما بين في موضعه
وفيه بحث لان اللازم ان يكون الواجب في امتيازه عن غيره
محتاجا الى تعينه وليس يلزم من ذلك ان يكون ممكنا وقد يجاب
بان الوجوب لا يعرض الا المعين من حيث هو معين لا المطلق على
اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب تعين زايد على ذاته وحقيقته
يكون وجوده محتاجا الى ذلك الزايد بناء على ما ذكره فتدبر فانه
ولا بد من التأمل في المبني عليه وفيه هل هو ضرورى ام لا اذ لم
يبرهن لنا فتعين ان يكون التعين خارجا عن الواجب فالواجب
محض ما هو الموجود والتعين صفة عارضة له ومحض ما هو الوجود
هو الوجود المطلق الكلي فثبت المطلوب ولما كان احتمال قسم اخر
كالنار على علم اشار اليه مع جوابه وقال فان قلت لا يجوز ان يكون
التعين عينه كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين قال الشيخ
في تعليقات الاول يتشخص بذاته لا بلوازم ذاته لانه لو لم يتشخص
بذاته ما كان واجب الوجود بذاته بل بغيره وهذا مح قلت ان كان التعين
الذي هو عينه بمعنى ما به التعين اي الفاعل والموجد لتعينه يجوز

ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به تعينه بهذا المعنى اي الفاعل
والموجد للتعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين
والا تسلسل لزم التسلسل لانه لو كان هو في نفسه متعينا مع ان
ما به تعينه هو ذاته لزم سبقه بالتعين ونقلنا الكلام الى التعين
وهلم جرا وفي قوله ان كان يجوز بكلمة ان التي للشك تنبيه على انه
ليس كما ينبغي لانه يلزم ان يكون الفاعل والقابل شيئا واحدا وهو
لا يجوز عند الحكماء الا ان بطلانه غير م عند المتكلمين وان كان
التعين الذي انتم تقولون انه عينه بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون
التعين بمعنى التشخص عينه اي عين الواجب لانه اي التشخص من المعقولات
الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج والواجب موجود في الخارج
فلا يكون موجودا في الخارج لا يمكن ان يكون عين ما هو موجود
في الخارج وذلك ظ وفيه بحث لان كون التشخص من الامور الاعتبارية
لا ينافي ان يكون له فرد مخالف بالحقيقة لجميع افراده يكون صدق
التعين عليه ما صدق العرض العام على افراده ويكون هذا الفرد موجودا
في الخارج كان مفهوم الشيء والممكن ونظايرهما مع كونها من الامور
الاعتبارية يصدق على الامور الموجودة في الخارج على انا لا نم
ان التشخص من الامور الاعتبارية وما استدلوا به عليه من الدلايل
كلها مدخولة منها انه لو كان موجودا لكان له تشخص وينقل الكلام
اليه ويتسلسل والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا لكان له تشخص
وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء اخر وهو مم بل
هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زايد عليه وتشاركه لساير التشخصات

ان يكون متعين دخلافه عند لوجب بمعنى يمتنع
ولكن فيه ان هذا الكلام انما يصح اذا كان المراد بالوجود هو الوجود المطلق بمعنى الكلي اما لو كان المراد هو الوجود الخاص فلا ... [illegible]

ثم ما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة لها ربما يقال من
ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها
بحسب الخارج ثم فان الواجب تع موجود خارجي وليس له ماهية
نوعية بعروضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عند
الحكماء ولقد قال المصنف قدس سره في الحاشية سلمنا انه عينه لكن اعتبار
ذاته من حيث هي مقدم على اعتبار كونه تعين والسابق بالاعتبار هو
اللائق بالوجود والبداية فان قلت اللاحق لازم للسابق فلا ينفك
عنه قلت لا باس بعدم الانفكاك فان جميع الاعتبارات الالهية
ازلية ابدية ولا شك ان المبدا الحقيقي هو الذات المحض انتهى
وفيه بحث لان غاية ما لزم ان يكون مطلقا بالاعتبار لا في حد
نفسه والكلام في الثاني لا في الاول وبالجملة لا شك ان هذا الدليل
غير خال عن الاختلال و ه غير مقبول عند اهل الاستدلال وقال
خاتم المحققين الدواني في شرح رباعياته بالفارسية وبعضى از ايشان
يعنى صوفيه وجوديه تنبيه برين معنى برين وجه كرده اند كه هستى
بكركه غير هستى باشد نيست پس هيچ هستى بر هستى مقدم نباشد
پس هستى واجب باشد وتفصيل اين سخن آنست كه هستى مطلق
مستغرق جميع هستيها ست پس هيچ هستى برو مقدم نباشد پس واجب
باشد واين تنبيهى است مقنع طالب كلام را انتهى وصاحب جدال
وغاية كلامهم في المقام ما نقل عنهم المحقق التفتازاني حيث قال
في شرح المقاصد قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بمجرد العروض فاحتاج

ضرورة

ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع
كل وجود ويقيد ما ذكره بما مر قال وما يوهم من احتياج الخاص الى
العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم
اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله اما اذا كان عارضا
فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه
اي عدمه فيكون واجبا فمغالطة وانما يلزم الواجب لو كان امتناع
العدم لذاته وهو ممنوع لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده
الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والمعلولية
وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا
الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا
الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد نص
الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الاعيان تم ادعى القائلون بكون الواجب هو
الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى
قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف
الذي لا يقيد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في
نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم
غير لائق به او غير موثر عنده فالموجود بالقياس الى الشيء العادم
كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه موديا الى ذلك العدم فحيث
لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود
لا يعقل له ضد ولا مثل ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل

وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف
كل الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج من الموجبتين في
الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه
الواجب ما لم يتبين مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو
الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق
من المحمولات العقلية اي الامور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا
ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف
مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل
خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق
المعقولات الاولى من حيث انه لا يحاذي بها امر في الخارج كالكلية
والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند
حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء هو الوجود او الذاتية
او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا
نظر من جهة ان ما اشتهر في الباب ان وجودات الاشياء
من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق
ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب
فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير
او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية
كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود
الحيوان فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور
ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه

الوجود

الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلي والماهية
يلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان
لا ينفك عن وجود كلي عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات
انما هي نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا
متكثرة متخصصة بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق
متكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات
ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما
يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب
هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص
موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور متفق
العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الموجودات
مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب
مبدأ الوجودات الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة و
الحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة
هذا كلام شارح المقاصد والجواب عن اكثرها بل عن كلها الا كونه
كليا ما مر في الحاشية المنقولة عن المص من ان الوجود مشترك لفظا بين
الوجود بالمعنى المصدري الاعتباري وبين الوجود الحقاني القائم بذاته
المفهوم لغيره والمحكوم عليه بانه حقيقة الواجب هو الوجود الحقاني القائم
بذاته لا الوجود بالمعنى المصدري الاعتباري الانتزاعي وما ذكره من انه
مبني على اصول فاسدة ومستلزم لبطلان امور اتفق عليها العقلاء هو
الوجود بالمعنى المصدري الاعتباري الانتزاعي فاندفع جميع ما ذكره

وبقي النزاع في تجويز كون هذا الوجود المطلق الذي هو حقيقة الواجب
كليا لانه يستلزم احد المفاسد الثلاثة من حدوث الواجب او قدم
العالم او تعطيل الذات على ما مر قال الشيخ علاء الدولة السمناني
قدس سره في كتاب بيان الاحسان لاهل العرفان بالفارسية بعضی
جماعت حق را وجود مطلق تصور کرده اند و بدانکه تا توحید را
اثبات کنند و در کثرت وحدت را بیابند فرو مانده در جحد وجود واجب
و قدم زده اند از آنکه وجود مطلق بی افراد مقیده در خارج
متحقق نیست و آن چون فصل کتابت که بی افراد مکتوبه در خارج
وجود ندارد و نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في حق الواجب هذا کلام
وبالجملة لا دلالة الدالة على هذا المطلب بعينه على كون حقيقة الواجب
مطلقا كليا لا يخلو عن اختلال تام والادلة الدالة على بطلانه في غاية
القوة قال خاتم المحققين الدواني قدس سره في شرح رباعياته بالفارسية
بعضی از قاصران چون از محققان شنیده اند که حق تعالی عین وجود است
حمل این معنی بر آن کرده اند که حقیقت حق تعالی ماهیت مشترکه میان جمیع
موجودات است و چون از بعضی اصحاب معقول شنیده اند که کلی
موجود نیست الا در ضمن افراد ممکنات و صفات او منحصر در صفات
آن افراد است چنانچه علم او منحصر در علم افراد ممکنه و همچنین قدرت
و سایر صفات و کلام همین کلام بشری باشد و این معنی ضلالتی
است قطعی و جهالتی شنیع و از آن لازم آید که هر چه معلوم ممکنات
نباشد معلوم حق تعالی نباشد و همچنین هر چه مقدور انسان
نباشد مقدور او نباشد و هر چه مراد ایشان نباشد مراد او نباشد

همچنین لازم آید که افراد ممکنات در وجود مقدم باشند بر حق
چنانچه اشخاص مقدم اند در وجود بر طبایع کلیه کما بین في العلوم
العقلية تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا و این فقیر را با جماعتی از
طایفه اتفاق صحبتی افتاد و در آن اثنا قایل شد بانحصار وجود حق
سبحانه در ضمن وجود ممکنات و انحصار علم و کلام بشری با او گفتم
این سخن مستلزم آنست که بعضی ممکنات معلوم حق باشد و بعضی
مجهول او با آنکه همه در نسبت با حق سبحانه شریکند مثلا عدد ریگ
بیابان و قطرات باران اصلا معلوم بشر نیست چه فردی از افراد بشری
مطلع بر آن نیست و نه مجموع افراد بشری نیز پس بدین فرض که علم الله
منحصر در علم افراد بشری باشد تعالی الله عن ذلک لازم آید که اینها
و امثال اینها معلوم او نباشد و دیگر چیزها که معلوم بشر است
معلوم او باشد و این معنی با وجود شناعت و بشاعت مستلزم
تفرقه است میان ممکنات در معلومیت حق بی وجه و منع علم بعضی
از ممکنات و قدم علم ببعضی و هیچ عقل تجویز این نمیکند و چون
این تقریر کردم بر قبح این سخن مطلع شد از آن عقیده فاسده
رجوع نمود نعوذ بالله من شر الشیطان و ضلاله والالحاد في
اسماء الله و صفات کاله انتهى کلامه قدس سره وللصوفية عنه
جوابان احدهما جدلي والآخر تحقيقي اما الاول فهو انا لا نسلم ان كل
طبيعي لا يوجد في الخارج الا في ضمن افراد غيره كليا فان ذلك لو سلم
فانما يسلم في كل كلي طبيعي له افراد حقيقية واما في الكلي الذي ليس له افراد حقيقية
بل افراد اعتبارية فهو غير مسلم في الحاشية قال ابن سعيد من الاشاعرة

كلامه سبحانه فى الازل واحد وليس متصفا بشىء من تلك الخمسة و
يعنى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء وانما يتصف بها
فيما لا يزال وورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها ومعها ايضا
فالجنس لا يوجد الا فى ضمن شىء من انواعه والجواب منع ذلك فان تنوع
يحصل له بحسب التعلق بحيث انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما
ذكرتم بل انواع اعتبارية تحصل له بتعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد بدونها
بدونها معها وايضا قال السيد الشريف رح فليس كلام ابن سعيد بعيد
جدا كما توهموه هكذا فى شرح المواقف انتهى وقيل حاصله ان الكلام صفة
شخصية بعينها تكثرها بحسب تعلقها وقال امام الحرمين والعقول
قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى وبالجملة لا يخفى خفائه وتأبيهما
يقال ان المراد من قولهم انه تعالى وجود مطلق عدم تقيده بشىء
وتجليه بحسب الموجودات وظهوره مع بصوره لا عمومه وكليته كما قال
المص قدس سره ثم لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبوتة اى المتفرقة
فى كتبهم اى الصوفية الوجودية ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم
لا ما يحكى من استدلالاتهم وتنبيهاتهم لا يدل الا على اثبات ذات
مطلقة محيطة بمراتب العقلية منبسطة على الموجودات الذهنية
لانها تحتاج ايضا الى علة وعلى الموجودات الخارجية كلها قال
بعض المحققين فيض جمال مطلق ظاهر وجوديست كه عام ومنبسط
است برجمله عالم ارواح وى اجسام وى جواهر وى اعراض وى
درهرچه نظر كنيم وبديدم ظاهر وباطن ورا ديدم وجه موجودات
عالم را اوصاف وبقيدات اسماء واخلاق او يافتم عين وجود كه

ذاتست

ذاتست يكى بيش نيست وانچه برعالم منبسط است وظاهر وصاف
وتعينات نور وتنوعات وخواص ظهوران وجوديكانه است كه
ذاتست وصفت از موصوف منفك نيست كل ما يدرك ويشهد
فهو حق ظاهر فى صورة خلق متوهم وفى الصورة الظلية فالظ
الحق لا غير والاغيار المسماة بالعالم عينه فهو سبحانه دائم فى مقام
جمع الاحدية مرسوم فى مقام التفصيل والكثرة فعين الصورة
المتجلية على القلب عين الصورة القلبية فى الحقيقة وان اختلفت
بالقابلية والمقبولية هذا كلامه وبه ظهر معنى كلام المص وقال فى حاشية
ويكون المراد باحاطته وانبساطه على الموجودات ظهوره بصورها
وتجليها بحسبها لا عمومه وكليته انتهى واكتفى بتفسير الاحاطة و
الانبساط لانهما تفسير للاطلاق وقال بعض المحققين ان معنى
لفظ المطلق هو المجرد عن كل القيود ولا يدل على المعدوم المنتفى
فى الخارج لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام لانحصار
الدلالات فى الثلث فمتوهم غالط وهم طائفتان طائفة اولى
من المنتمين الى المحققين الذين اطلقوا لفظ المطلق على الله تعالى
الغير الموفقين للاطلاع على ما هو مقصود المحققين من اطلاقهم
لفظ المطلق عليه تع فحملوه على المنتفى فى الخارج توهما وغلطا
فلوموا المحققين وجعلوهم مطاعن اهل الشريعة من اجل انتسابهم
اليهم وفهمهم من كلامهم امرا باطلا وتكلمهم بذلك وتصنيفهم
فى كتبنا فظن اهل الشريعة ان المحققين الذين هم منتسبون اليهم
كانوا ايضا على هذا الباطل مثل هؤلاء المنتسبين اليهم وطائفة اخرى

من المنشر عين غير المطلق ايضا على ما هو مقصودهم من هذا الاطلاق
وقد اعترضوا على المحققين في هذا الاطلاق من اجل انهم خصصوه
بالمنتفي في الخارج توهما وغلطا فان المحققين ارادوا بالمطلق ذات
الوجود وحقيقته المجردة عن جميع القيود الذي هو جزئي حقيقي متعين
بذاته كما هو مذهب الحكماء وقالوا انه الوجود البحت ولما كان لقائل
ان يقول ان ظهور الجزئي الحقيقي بصور الموجودات كلها مع ان
التعين والتشخص بتعين وتشخص مخصوص يمنع عن التعين والتشخص
بتعين وتشخص اخر جزئي حقيقي والا لم يمتنع نفس تصوره عن وقوع
الشركة بين كثيرين اجاب عنه بقوله ليس لها اي للذات المذكورة تعين
يمتنع معه مع هذا التعين ظهورها اي ظهور الذات المذكورة مع تعين
اخر من التعينات الالهية اي المنسوبة الى الاله لان هذه التعينات كلها
تعينات الوجود الواجب الاله والتعينات الخلقية اي المنسوبة
الى الخلق لان الخلق انما يتعين بهذه التعينات واذا لم يكن لها تعين
يمتنع معه ظهورها مع تعين اخر فلا مانع ان يثبت لها لهذه الذات
المذكور تعين وتشخص جامع التعينات كلها لان في هذا التعين
شيئا منها من التعينات والتشخصات فانه عين كل شيء غير منحصر
في تعين به وفيه ولا في الكل مطلقا عن الجمع الكل جامعا بين التعين
واللاتعين مطلقا جمعه بينهما قابلا لكل وصف وحكم واعتبار من كل
حاكم وواصف معتبر مع كمال تقدسه وتنزاهته في حقيقته عن كل
ذلك واطلاقه في ذاته الغنية عن العالمين فهذا هو العلم المحقق
الصحيح بحقيقة الحق على ما يعلم نفسه وفي تفصيل ذلك طول تحقيق

وتحقق

وتحقق ان شاء الله تعالى كذا قال الشيخ مؤيد الدين الجندي فان قلت
لا يمكن ان يكون لها تعين وتشخص يمنع عن وقوع الشركة ومع هذا
يجامع التعينات فان هذا تناقض ظاهر لا يمكن الجمع بينهما والا لزم
ان لا يوجد جزئي حقيقي اصلا لان العقل اذ يجوز ان يجتمع جزئيا
حقيقيا مع جميع الجزئيات الحقيقية فلا يكون جزئيا بل كليا قلنا
الامر كما ذكرت لو كان الامر فيما نحن فيه في الواقع ونفس الامر كذلك
ويكون حال الوجود المنبسط المذكور كالانسان مثلا ويكون لها افراد
حقيقية كالانسان وليس كذلك على ما عرفت فيما مر لان مقتضى الوجود
الحقاني جزئي حقيقي يظهر في التعينات الالهية والخلقية ويجامعها
مع ان له تعين وتشخص وهو جزئي حقيقي لا يجامعها مع التعينات
المختلفة ليس الا كظهور شخص جزئي حقيقي في المرايا المختلفة وذاته
والثياب المتنوعة وكان ظهور شخص واحد بانواع من الثياب المختلفة
الالوان لا يقدح في جزئيته وتشخصه ولا يوجب كونه كليا صادقا على
الكثيرين كذلك ظهور الوجود الحقاني الجزئي الحقيقي في مظاهره
المختلفة لا يوجب كونه كليا ولا ينافي كونه جزئيا حقيقيا واليه اشار
بقوله ويكون هذا التعين الذي صار به الواجب جزئيا حقيقيا
عين ذاته كما ذهب اليه الحكماء على ما مرت الاشارة اليه على طريقة
كون الوجود عينه تعالى غير زائد عليه لا ذهنا بان يجرده العقل الى
تعين وذات ويجعل احدهما بدون الاخر ولا خارجا بان يكون هناك
هوية هو الذات واخرى هو التعين وفيه بحث لما مر في المتن في تقرير
الدليل على اطلاقه وكليته فتذكر وتامل اذا تصوره العقل بهذا المعنى

امتنع العقل عن فرضه مشتركا بين كثيرين بان يكون محمولا عليه بهو هو
هو اشتراك الكلي بين جزئياته ولا امتنع العقل عن تحوله وظهوره في
الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا اي ذهنا وخارجا
وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة كالامر
جزئية زيد وتشخصه عن ظهوره وتحوله في الصور الكثيرة بحسب الابنية
المختلفة على ما ذكره مقصود انه ونحن من ذهب الى كونه كليا لم دفع
اليه زعمه ان تحوله وظهوره في الصور الكثيرة ينافي الجزئية بل يوجب
الكلية فحكم على كونه كليا ومنشأ هذا الظن في حقهم وان كان بعيدا
لكنه محتمل فالحاصل ان الله تع عند الصوفية الوجودية على ما حكي
في مكاشفاتهم وجود جزئي حقيقي كما انه تع كذلك عند الحكماء فا
فاتفقا على ذلك وفيه بحث لان المفهوم من كلام المص في [illegible]
خلاف ذلك حيث قال فيه واين مقدمه كه اتحاد وجود واجب
سبحانه با حقيقتش بيش حكماء متقدمين كه اصحاب نظرند وصوفيه
موحدين كه ارباب كشف وشهودند متفق عليها است اما بيش حكماء
جزئي حقيقي است ومتعين بتعيني كه عين ذات اوست وعلى طريقة الوجودية
وبيش صوفيه موحده نه كلي است ونه جزئي ونه خاص ونه عام بلكه
مطلق است از همه قيد ها حتى كه از قيد اطلاق نيز فان قيد
بالاطلاق يشترط فيه ان يتعقل بمعنى انه وصف سلبي لا بمعنى
انه اطلاق عن التقييد بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين
وعن الحصر ايضا في الاطلاق والتقييد وفي الجمع بين ذلك والتنزه
عنه فيصح في حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع وان احوال بكشف



صريح وذوق صحيح محقق اند وابن طوريست وراي طور عقل
يعني قوه عقليه بادراك ان وافي نيست نه انكه منافي طور عقلست
زيراكه بمقدمات عقليه نه اثبات ان مي توان كرد ونه نفي والله اعلم
انتهى ويتضح من المقام ان للصوفية فيه تعالى ثلثة اقوال احدها
انه تعالى وجود كلي عام والثاني انه جزئي حقيقي والثالث انه ليس بكلي
ولا جزئي قال المص في حاشية هذا الشرح يعنون به انه متعال عن
الكلية والجزئية وانه ليس شي منهما داخلا فيه بل كل واحد منهما زائد
عليه فاذا اعتبر معه الكلية كان كليا واذا اعتبر معه الجزئية كان جزئيا
واذا لم يعتبر معه شي منهما لم يمكن ان يحكم عليه بانه كلي وجزئي ولا
يعنون به انه ينفك عن الكلية والجزئية معا حتى يلزم الواسطة
وكذا الحال في سائر الصفات المتقابلة انتهى وفيه بحث لان جميع
الحقائق الموجودة في الخارج كذلك فلا خصوصية له بالواجب
نعم مع ان البحث عن احواله المختصة به وقال الشيخ الرئيس في تعليقاته
الباري تع يوصف بانه شخص واحد ولا نعني به انه شخص من نوع او
شخص جسماني كالشخص للشمس مثلا بل انه شي متميز بذاته عن سائر
الموجودات وكذلك كل واحد من العقول وكذلك لا يوصف بانه
كلي ولا بانه جزئي ويوصف بانه عقلي اي مجرد لانه كلي فقد [illegible] ولما
وكان فيه من الخفاء بحيث ذهب الصوفية الى انه طور وراء طور
العقل على ما مر بذل الجهد في تقريبه الى الافهام قال واعتبر ذلك
اي ظهور الحق سبحانه في الصور الكثيرة الغير المتناهية مع كونه جزئيا
حقيقيا بالنفس الناطقة الشخصية فانها مع كونها جزئيا حقيقيا

وهي سارية في اقطار البدن وحواسها الظاهرة الخمسة وقواها وحواسها الباطنة الخمسة المشهورة وتوضيحه قال الملا في شرح النفس بشيخ رضي الله عنه در خصوص ظهور عين واحد را بوجوه كثيرة تقريبا للطالبين وتوضيحا للسالكين دو مثال واضح ورد نظير لايح مي نمايد كه يكي انكه هر انسان بوجدان خويش درمي‌يابد كه نفس واحد بحق هست كه خود متكلم است بآن وخود سامع آن وخود عالم آن بانچه خود گفت وخود شنيد وديگرها درميان از بين گفت وشنيد وعلم نصيبه بس عين واحد وذات يگانه مي يابيم بعني نفس كه بصور مختلفه بر مي آيد وبوجوه كثيره ظاهر ميشود از شنواى وگوياى ودانايى وارزوى بحسب هو صورتى وحكمى واثرى صادر ميشود واين كثرت وجود واختلاف احكام در وحدت حقيقى ومطلقا قادح نيست شعر هر لحظه رسد زمهتى روحانى صد نكته بگوش جان ز ابنهانى بي بي غلطم كه در جهان خبر نيست خبر گويي وخود بنوسي وخود دى هجيب هر وجود حق رهستى هو اگرچه بسبب اختلاف مراتب ومظاهر متعدد ومتكثر مى نمايد فى حد ذاته برهان وحدت حقيقى وبساطت اصلى خود هست كه ازلا بود وابدا خواهد بود لايتنافى ظهوره في الاشياء وتعينه وتقيده بها وباحكامها في حد ذاته من حيث اطلاقه عن القيود ولاغناء بذاته عن جميع ما وصف بالوجود بل هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق وتخالف من وجه فبالكل وبين ما باين وينافر فيختلف بتجلية الوجودي ظهور الخفيات وتنزلات عن الغيب الى الشهادة البركات اذا شاء ظهر في كل صورة وان

لم يبنا

لم يبنا الا يضاف اليه صورة انتهى كلامه ولا يخفى وفقه ونفعه في المقام ولا يتوهمن من قوله السارية الى اخره انها مادية سارية في اطراف البدن سريان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان النفس الناطقة الانسانية مادية لا مجردة فانه مذهب سخيف والمراد منه سريان مثل سريان نور الوجود في الموجودات كما لا يخفى وفيه اشارة الى الحديث النبوي صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه الى معنى جديد للحديث فتدبر فيه ثم اضرب عن ذلك المعنى المشابه فيه كما لا يخفى وقال بل عبر ذلك بالنفس الناطقة الكاملة اى النفس الكامل المكمل من الانبياء والملائكة صلوات الله وسلامه عليهم والاولياء قدس سرهم فانها اى تلك النفوس اذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع لجميع الاسماء وقيل هو الله لانه اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات اى المسماة بجميع الاسماء كان الروحن اى عوده روحانيا وانقلاب قواه الحيوانية روحانية والشهوية نفسانية والغضبانية المبنية من بعض حقايقها اى من بعض خواص النفس الناطقة الكاملة اللازمة تلك الحقايق لما فطر النفس الناطقة الكاملية في صور كثيرة من غير تقيد وانحصار عن ان يظهر بصور اخرى كما في الوحي نع عند الصوفية فيصدق تلك الصور الكثيرة عليها على النفس الناطقة الكاملة مع انها جزئية حقيقية ويتصادف تلك الصور الكثيرة بعضها على بعض وكل ذلك لاتحاد عينها عين تلك الصور وهي النفس الناطقة الكاملة كما يتعدد النفس الناطقة الكاملة لاختلاف صورها مع كونها جزئية حقيقية وكذا قيل

في ادريس قال الشيخ عماد الدين ابن كثير في كتاب البداية والنهاية ذكر
سلام الله عليه عند كثير من المفسرين من انبياء بني اسرائيل
سلام الله عليهم وعند محمد بن اسحاق بن يسار واخرين من
علماء النسب قبل نوح ع‌م في عمود نسبه الى ادم سلام الله تعالى
عليه انه هو الياس قال المحقق العربي وكان الحكم بان الياس عين ادريس
مستفاد من الشهود للامر على ما هو عليه قال الشيخ العربي رض كان
شاهد ارواح الانبياء عليهم السلام في مشاهدة كما صرح به في
فص هود ع‌م من فصوص الحكم وفي غيره من الكتب ويؤيد ذلك
قراءة ابن مسعود وان ادريس في موضع الياس وقراءة بعضهم
ادراسين في موضع الياسين على انهما لغتان في ادريس والياس
المرسل الى بعلبك بعل اسم الصنم وبك هو سلطان تلك القرية
وكان هذا الصنم المسمى بعلاً مخصوصاً بالملك كذا في الفصوص فان
قلت قال المص قدس سره في حواشيه على شرح النقش وسمعت
ممن اثق به ان الشيخ صرح في الفتوحات بوجود اربعة من الانبياء
سلام الله عليهم بابدانهم العنصرية اثنان منهم في السماء
ادريس وعيسى واثنان في الارض خضر والياس سلام الله عليهما
قلت قال في شرحه على الفصوص ما وقع في بعض كتبه بناء على ما
اشتهر من تثنيتهما وما وقع في هذا الكتاب بناء على ما استقر كشفه
عليه اخراً فان هذا الكتاب خاتم مصنفاته او نقول الحكم بالتثنية
باعتبار البدنين السماوي والارضي والحكم بالاتحاد باعتبار
الروحانية فان قلت على تقدير اتحادهما ينبغي ان يقتصر في بيان

بيان حكمته على فص واحد قلنا له حكمة قدوسية متعلقة بتقديس
الحق حين كان يسمى بادريس قبل عروجه الى السماء وحكمة
الياسية بعد نزوله منها فقد له بكل اعتبار فصاً ونسب حكمته
في كل فص باسم لا بمعنى ان العين الادريسي اي النفس الناطقة
الادريسية خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية
والا لكان قولاً بالتناسخ لانه عبارة عن تعلق الروح بالبدن
بعد المفارقة من بدن اخر من غير تخلل زمان بين التعلقين
للتعشق الذاتي بين الروح والجسد ويكون تعلقه بالبدن
الجسماني دائماً وهذا ليس كذلك والتناسخ بطل باتفاق العقل والشرع
كما بين في موضعه ظهرت هوية ادريس ع‌م ونعتت في انية الياس
الباقي الى الان قال في فص الخطاب ومن ينكر وجود الياس
والخضر ع‌م فهو غاية الجهل ومن ينكر نبوتهما احترازاً عن نقض
ختم النبوة فهو من قلة العقل فيكون ادريس والياس من حيث
العين والحقيقة واحداً ومن حيث التعين الصوري اثنين
نحو جبريل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الان الواحد في مائة الف
مكان بصور شتى جمع شتيت كمرضى ومريض اي مختلفة قائمة تلك
الصور بهم بهؤلاء المذكورين من الملائكة اي يقوم بكل واحد منهم
صور كثيرة في ان واحد وان كل واحد منهم مع انه جزئي حقيقي
لجامع في ان واحد تعينات كثيرة وصوراً مختلفة فاذا جاز هذا
في حقهم فلم لا يجوز في حقه تعالى على ما ذكره الصوفية لوحدة
قال الشيخ مؤيد الدين الجندي انا نقول ان عين ادريس وهويته مع

كونها قائمة في انية ادريس وصورته في السماء الرابعة هي الظاهرة
في الصورة الالياسية المتعينة في نبيه الياس لباقي الى الان فيكونان
من حيث العين والحقيقة واحدا ومن حيث التعين الصوري كالمظهرين
الشخصين اثنين كحقيقة جبرائيل وعزرائيل وميكائيل يظهرون
في الان الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة موجودة
مشهودة لهؤلاء الارواح الكلية الكاملة فكذلك ارواح الكمل
وانفسهم وكذلك الحق المتجلي في صور تجليات لا يتناهى وتعينات
اسماء الحق لا يحصى واحد في ذاته وعينه المنزهة في عين كونه كثيرا
بالصور والتعينات وفائدته في ذلك التحقق بالمنزلين منزلة شهود
الحق والتحقق في الملاء الاعلى ذوقا والتحقق بشهود الحق ايضا في
الاسفل والتحقق به كذلك فادريس هو الياس بحقيقته وعينه
وليست صورته الادريسية عين صورته الالياسية فالصورتان
متميزتان غيران والعين واحدة والصورة من حيث كونها مطلقة
واحدة ايضا فلا غيرية الا في التعين والتشخص لا غير وهو متعلق
الحدوث والفناء والزوال وغيرها فافهم كما يروى عن قضيب
البان الموصلي قدس سره انه كان يرى في زمان واحد في مجالس
متعددة مشتغلا في كل من المجالس بامر غيرها في المجلس الاخر
قال المص في شرح الفصوص نقوش لكل كلية ازلية مساوقة
في الوجود للعقل الاول واما من كان نفسه جزئية يستحيل عليه
ذلك لان النفوس الجزئية لا يتعين الا بعد حصول المزاج و
بحسبه فلا وجود لها قبل ذلك كذا قال الشيخ الكبير في بعض

رسائله

رسائله هذا كلام قضيب البان موصلی کنیت او ابو عبدالله
است شیخ محیی الدین بن العربی قدس الله تعالی روحه در بعض
رسائل میفرماید که ازین طایفه ما بعضی را دیده ایم که صورت
روحانیت ایشان متجسد و متمثل میشود بر صورت جسمانیت
ایشان و بران صور جسمانیه ایشان احوال میگذرد میگویند که
فلان کس را دیدیم که چنین و چنین میکرد و حال آنکه او ازان
فعل بری است و ما این را بارها ازین طایفه مشاهده کرده ایم
و معاینه دیده ایم و چنین بود حال ابو عبدالله موصلی که معروفست
بقضیب البان و باید که مرد این انکار بنیارد که اسرار خدای تع بزرگ
و بسیار است و بقوه عقل ادراك غور ان نمی توان کرد شیخ عبدالله
یافعی رح گفت که یکی از اهل مصر مرا خبر داد که یکی از فقرا انبیه دید که
نماز میگذارد در روزی اقامت نماز کردند و او نشسته بود فقیهی از
منکران او را گفت برخیز که نماز جماعت بگذار برخواست
و با ایشان تکبیر نماز بست رکعت اول بگذارد و فقیه منکر پهلوی
او بود و چون رکعت دوم برخواستند فقیه نظر بوی کرد کسی
دیگر دید غیر وی که نماز میگذارد ازان متعجب شد در رکعت سیم کسی دیگر
غیران دو کس اول که نماز میگذارد در رکعت چهارم دیگری غیر
انها چون سلام دادند دید که همان کس اول است بر جای خود
نشسته و ازان کس که در حال نماز دیده اثر نبود آن فقیه بوی نظر
کرد و بخندید و گفت ای فقیه کدام یك ازان چهار کس با شما نماز
گذارد شیخ عبدالله یافعی گوید که مثل این قصه شنیدم که صاحبه

از قضیب البان با بعضی فقهاء جنی موصل نسبت بوی انکار تمام
بود یک روز دید که در یکی از کوچهای موصل از مقابل وی می
اید با خود گفت وی را می باید گرفت و قصه وی بحاکم رفع کرد تا
وی را سیاست برساند ناگاه دید که بصورت کردی برامد چون
مقداری دیگر پیش امد بصورت اعرابی برامد و چون نزدیک تر شد
بصورت یکی از فقها ظاهر شد چون بقاضی رسید گفت ای قاضی
کدام قضیب البان را بحاکم می بری و سیاست می کنی قاضی از انکار
خود توبه کرد و مرید شد پیش شیخ عبد القادر گفتند که قضیب البان
نماز نمیگذارد گفت مگویید که همیشه سروی در درگاه کعبه در
سجود است ولما لم یسمع هذا الحدیث ای حدیث ظهور الحق سبحانه
فی ان واحد فی امکنة مختلفة بصور کثیرة ومظاهر غیر متناهیة فی
اوهام المتوغلین فی الزمان والمکان من العلماء الرسمیة من
المتکلمین والمتفلسفة وفی قوله اوهام المتوغلین دون عقولهم
تعریض بانهم کالحیوانات فی ان لیس لهم الا القوة الواهمة التی
هی فیها کالقوة العقلیة المجردة فی الانسان تلقوه ای هذا
الحدیث بالرد والعناد وحکموا علیه علی هذا الحدیث بالبطلان
والفساد فانه یستلزم المحالات من اجتماع المتضادین ونحوه
بل حکم الفقهاء بکفر الصوفیة القائلین بوحدة الوجود فان هذا
الحدیث یستلزم ان کل وجود حتی وجود القاذورات واجب
تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا وفی قوله والعناد تعریض
علیهم بان انکارهم لهذا الحدیث لیس الا عنادا منهم وجحودا

للحق مع انهم یعرفون الحق لظهوره وفی عطف الفساد علی
البطلان مع فائدة رعایة السجع فائدة لفظیة هی الاشارة الی
حمل احدهما علی بطلانه وفساده فی الشرع ایضا قال فی فصل
الخطاب اگر کسی این سؤال کند که چون در هر کل کائنات هر ذره
از ذرات از ذات مقدس او سبحانه دور نیست لازم اید که حق
سبحانه بذاته در موضع قذره هم باشد و این سخن سخت شنیع
و منکر مینماید جواب این است که افتاب بر پاک و پلید می تابد
یکسان و در هر یک بنا بجهه استعداد و قابلیت و مستظاهر
میگرداند و افتاب را نه از بوی خوش مشک و عبیر و پاکان هیچ
افزونی و نه از ناپاکی نجاسات و قاذورات هیچ نقصانی همه
نجاسات و قاذورات را حق سبحانه می فرمیند وجهه را او نگاه
میدارد بی حفظ او سبحانه بقاء این همه محال است این همه میکند
و از این همه هیچ عیبی و نقصانی بذات پاک و صفات مقدس او جل
و علا راه نمی یابد و چون سخن در ذات و صفات رود ادب
نگاه داشتن واجب بود واما الذین سعدوا اعطوا التوفیق
هو فی اللغة جعل الاسباب متوافقة وحاصله توجیه الا
سباب نحو المسببات واختص فی العرف بالطاعات واسبابها
وبالجملة بالخیر وفی العرف هو خلق القدرة علی الطاعة عند
الاشاعرة والامر المقرب الی السعادة الابدیة عند الامامیة
والمعتزلة للنجاة والخلاص من هذا التضییق ای مضیق الزمان
والمکان فما رأوه ای فما علموا الله تعالی متعالیا ومنزها عن الزمان

وللمكان علوا ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متساوية على ما سياتى تفصيله بعد ذلك ان شاء الله تعالى فجوز ظهوره تعالى فى كل زمان وكل مكان باى شان شاء وباى صورة اراد قال الشيخ الارادة والمشية حقيقتان مختلفتان فان الارادة يتعلق بايجاد المعدوم والمشية يتعلق بايجاد المعدوم واعدام الموجود وقال عين القضاة الهمدانى الارادة يختص بالملكيات والمشية يختص بالملكوتيات وسياتى تحقيق معنى الارادة تع ومشية ان شاء الله تع وقد نص فى شرح اللمعات مظهر شى صورة اوست وصورة شى عبارت از امريست كه ان شى بان معقول يا محسوس شود وظهور شى تميز وتعين وى است چنانكه ظهور جنس مثلا در مرتبه انواع تميز وتعين اوست بتنوعات وظهور نوع در مرتبه اشخاص تميز وتعين وى است بتشخصات ولما كان فى المط بعد خفائها انها مسئلة دقيقة احتاج الى مزيد توضيح اورد المص قدس سره لبيانها مثالا اخر اوضح من الاول وقال تمثيله فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وابرازه فى صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل ويصالحه عليه فان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه ميل الحس وحب المحاكاة ولذلك شاعت الامثال فى الكتب الالهية وفشت فى عبارات البلغاء واشارات الحكماء اذا انطبعت صورة واحدة جزئية حقيقية فى مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر

الاستواء



والاستواء والتحدب والتقعر وغير ذلك من الاختلافات فلا شك انها اى الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية المنطبعة تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت انطباعاتها اى انطباعات الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية بحسب اختلافاتها اى اختلافات المرايا المتكثرة واختلافها بحسب اختلاف ذوات المرايا وصارت بحسب اختلافات الاستعدادات حتى ينتهى الى استعداد كلى لا يكون مجعولا بجعل جاعل حتى ينتهى الى الذات الاحدية كما ياتى بعد ذلك ان شاء الله تع ولا شك ان هذا التكثر غير قادح فى وحدتها اى فى وحدة الصورة الجزئية الحقيقية المنطبعة فى المرايا المختلفة وجزئيتها الحقيقية فانه المقصود بالاثبات والتوضيح ولا شك ان الظهور اى ظهور الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية بحسب كل واحدة من المرايا غير مانع لها الصورة الجزئية المذكورة ان تظهر تلك الصورة الجزئية بحسب سائرها اى بحسب ما فى المرايا المختلفة المتكثرة قال فى فصل الخطاب وتفاوت ديدار حق با انكه هو تع يكيست چون تفاوت صورتها بود كه در چند ايينه مختلف بيند ابدا زيك صورت بعضى روشن وبعضى تاريك وبعضى كژ وبعضى راست تا بود كه در كژى بجايى رسد كه نيكو رخ نمايند چون صورت نيكو در بالاى شمشير كه با انكه خوش باشد نا خوش وكره باشد واذا عرفت هذا التمثيل وصورته فالواحد الحق سبحانه وتع ولله المثل الاعلى ولولا اذنه وكرمه الفياض المقتضى للاذن لما اجترا احد من البشر على ضرب مثل له وكيف لا يستحيل ضرب المثل

جملة معترضة اوردت دفعا لتوهم تشبيهه تعالى بشى من مخلوقاته

فی حقه ولیس کنهه شی وهو سنزه فی بصایر العارفین عن الکمال
الذی یمکن ادراکه حسب ما یتنزه عند الجاهلین عن کل نقصان وقال
ختم المحققین الدوانی فی شرح رباعیات وجود فی حد ذاته واحد
حقیقی است اما فطره انسان بواسطه تعلق جسمانی قاصر
از ادراک وحدت آن بمنزله احول که یکی را دو می بیند وبنا بر ان
نسبتی تصور میکند وان بنا بر قصور آلات ادراک اوست بلکه
در نفس امر اثنین باشد وانچه محققان گفته اند که تعینات تماما
راجع بنسب واضافات است از برای تفهیم محجوبان وتقریب بافهام
ایشان گفته اند وتمثیل بعدد که از تکرار ملاحظه واحد در ذهن
حاصل میشود وموج وحباب که از حرکت بحر واب متراأی میشود
هم ازین وادی است وسر این مقام انست که چون وجود حق را
همانندی نیست هرچه در تمثیل وتصویر حقایق الهی ونسبت ذات او
بممکنات گویند که خالی از شائبه قصوری نخواهد بود وله المثل
الاعلی فی السموات والارض زیرکه علم وادراک باو محیط نمیشود پس
عبارة والفاظ چه شود هرچه باشد توان دریافت ونه هرچه دریابند
تعبیر از ان توان بمنزلة الصورة الوحدة الجزئیة المنطبعة فی المرایا
المتکثرة المختلفة خبر لقوله فالوحد الحق سبحانه والماهیات ای الاعیان
الثابتة التی هی الممکنات کلها من المجردات والمادیات والعلویات
والسفلیات والجزئیات والکلیات والموجودات الذهنیة والخارجیة
بمنزلة المرایا المتکثرة المختلفة باستعداداتها فیه اشارة الی ان التفاوت
فی الماهیات واختلافها وتکثرها من جهة التفاوت الاختلاف

فی استعداداتها لا من جهة الفاعل وتفاوت الاستعدادات
مستندة بالآخرة الی ذات الواحد الحق سبحانه کما یجیء تحقیق
الکلام فیه ان شاء الله تع وفیه اشارة الی ان الممکنات مرآة لوجود
الحق سبحانه قال ختم المحققین الدوانی آیینه تا بکلی از لون خالی
نباشد لون نتماید ازین جهت مجلی ومظهر وجود حق تعالی
جز ممکنات که معدوم اند فی ذاتها نتوانند بود چه مظهر از صفاتی
که اظهار ان می کند خالی نباشد اظهار صفات غیر او نباید
ومظهریت را نشاید چه ظهور صفات او مانع ظهور صفات
غیر گردد چنانچه در مثال آب وآیینه روشن است والصوفیة
ایضا ذهبوا الی ان الحق سبحانه مرآة الممکنات من حیث انها
منتفیة فی انفسها مترائیة بنوع من الظهور الوهمی فی فضاء العدم
الصرف باشعة نور الوجود الحقیقی قال المص فی شرح اللمعات
ماهیات عارض وجود حق است سبحانه وعروض ماهیة مر
وجود را چون عروض صور است مرآیینه را که صورت مرئیه آیینه
بحسب حس عارض آیینه می نماید اما چون رجوع بعقل میکنیم
میدانیم که عارض آیینه نیست نه بسطح وی قایم است ونه در عمق
وی حال بلکه ورنسبتی است مخصوص بآیینه که سبب نماید گشتن
میشود مر او را وبحسب حس توهم آن میشود که مگر آن صورت
عارض آیینه است وقایم بوی قیام العارض بالمعروض ودر
حقیقت آینه را از نماید که جز نسبت نماید کی نمی افزاید وبزوال
صورت جز نسبت نماید کی زایل نمیشود وشک نیست که از

تغیر وتبدل نسبت هیچ تغیری ونقصی بوی لاحق نمیشود فا
التحقیق ان کلا من الحق سبحانه والممکنات مرآت ومظاهر للآخر
کما اشار الی ذلک قوله صلعم المؤمن مرآت المؤمن وهذا الذی
ذکرناه لا یضر بمقصود المص فیما ذکره واذا ثبت هذا فهو سبحانه
یظهر فی کل عین عین من الممکنات بحیث لا یشذ عنها شیء بحسبها
ای بحسب عین عین او بحسب استعدادها من غیر تکثر وتغیر فی
ذاته [illegible] وعن ما نهما من التغایض ومن غیران
یمنعه ای الحق سبحانه الظهور باحکام بعضها عن الظهور باحکام
سائرها ای سائر الممکنات کما عرفته فی مثال المذکور ای ظهور
الصورة الواحدة الجزئیة الحقیقیة فی المرایا المتکثرة المختلفة
باستعداداتها قال المص فی شرح اللمعات وجود ممکنات عبارت
از ظهور وجود حق سبحانه است در حقایق ایشان یا بمعنی
آنکه چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود عینی متحقق گردد
دو نسبتی خاص مجهول الکیفیة بظاهر وجود که بمنزله مرآت
است مرباطن وجود را پیدا شود که بجهت آن مناسبت احکام
وآثار عین ثابته آن ممکن در ظاهر وجود منعکس گردد وظاهر وجود
بان احکام وآثار منصبغ ومتعین نماید واسما وصفات وی بآن
قدر که خصوصیة شأنی که عین ثابته آن ممکن صورت علمیه آنست
تقاضا کند ظاهر گردد پس ظاهر وجود متعین ومنصبغ بآن احکام
وآثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی هذا کلامه ومنه
ظهر شرح ما ذکره ههنا من قوله فهو سبحانه الخ وسر قوله بحسبها

وههنا

وههنا امور یجب التنبیه علیها منها ان الوجود الحقیقی متصف
بجمیع الکمالات وتعالی یظهر فی کل عین عین ولا ینفک عنه جمیع
صفاته بل هی عین ذاته فکل واحد من اعیان الممکنات مظهر جمیع
صفاته تع قال ختم المحققین قدس سره فی جون وجود حقیقی متصف
است بجمیع الکمالات ودر هر مظهر که ظاهر میشود صفات از و
منفک نیست بلکه عین ذات ویاند پس هر یک از اعیان کجایش
نمایش جمیع اعیان باین اعتبار دارد الا که بعد در بعضی بحجاب مکون
واجمال محتجب است ودر بعضی بنقاب ظهور وتفصیل منکشف
ومراتب تفصیل مختلف است ثم قال ممکن در حد ذات خود هیچ
نیست چه از خود هیچ وجود ندارد بلکه هیچ ذات ندارد پس همه
چیز از و مسلوبست حتی خودی خود ونظر بحقیقة ظاهر در او همه
چیز است چه هو سبحانه وتعالی چنانکه مکرر مذکور شد با همه
صفات احدیا لا در هر ذره از ذرات موجودات متجلی است ورد بدین
بدست اگر هر ذره خاک جامیست جهان نمای چون در نگری واین
سخن مطابق آنست که بعضی از اهل شهود گویند الکل فی الکل اگر یک
ذره را دل برشکافی برون آید از وصد بحر صافی هذا کلامه ولا شک
انه مخالف لما ذکره المص قدس سره فی قوله بحسبها والتحقیق ان ههنا
لاهل الکشف مذهبین احدهما ما ذکره المص من ان کل موجود من
الممکنات مظهر صفة مخصوصة من صفاته تع بحسب استعداد هذا
الممکن وعین ذاته وهو مذهب مرجوح والثانی ما ذکره ختم المحققین
وهو الراجح برهانا کما عرفته ومنها ان لقائل ان یقول بای حکمة ظهر

الحق سبحانه فی عین عین و بالجملة ان یقول لم خلق الخلق وجوابه
علی ما ذکره فی اول الفصوص لما شاء الحق سبحانه من حیث اسمائه
الحسنی ان یری اعیانها فی کون جامع واحد یظهر فیه کل اسم وشان
وصفة بصورة الجمیع ووصفه وحکمه بحسب مقتضی الشان الکلی
الذی هو التعین الاول وهو الانسان اوجد العالم فالمقصود الا
صلی والعلة الغائیة من ایجاد العالم رؤیة الحق سبحانه اعیان
الاسماء فی الکون الجامع الذی هو الانسان الکامل وذا لا یمکن
الا بایجاد العالم کله علی ما بین فی موضعه ومنها علی ما ذکره
المص وغیره من العرفاء یلزمهم ان لا موجود سواه علی ما قالوا لا
موجود الا الله ولیس فی الوجود غیر الله قال فی فصل الخطاب
وکمال توحید این باشد که موجود نبیند جز خدای عز وجل
وهمانا که گوید این محال ونامعقول است چه اسمان وزمین وملائکه
وکواکب وشیاطین وغیر آن همه موجودند جواب این شنو وبدانکه
اگر روز عید یکی بعضی شود با غلامان خویش وهمه را خلعت بخشد
وغنی [illegible] چنانکه خود دارد پس اگر کسی همه را بیند وگوید این همه
توانگر شدند [?] وی هست [?] حقیقت کسی که
از سر این کار خبر ندارد اما کسی که از سر این کار خبر دارد داند که
این ملک این نعمت را بعاریه بایشان داده است وچون نماز عید
بکند باز خواهد ستد پس گوید توانگر نیست الا ملک بحقیقت
راست گفته باشد چه اضافت عاریه بمستعیر مجاز است وحقیقه
مستعیر همان درویش است که بود وتوانگری بان مال مستعار نه

از معیر منقطع نشود اکنون بدانکه وجود همه چیزها را عاریتست
واز ذات چیزها نیست بلکه از حق تعالی است و وجود حق [?]
ذاتی است نه از جایی دیگر بلکه هست بحقیقة وی است دیگر چیزها
هست نمایست دروغ گوید که دانند عاریتست پس انکه حقیقت
کارها بشناخت کل شیء هالک الا وجهه واعیان کشف از لا
وابد انکه در وقت مخصوص چنین باشد بلکه همه چیزها در همه
وقتها از اینجا که ذات چیزهاست معدوم است اگر کسی این فهم
نکند معذورست که هر باندازه هر فهمی خبست هذا کلام الصوفیة
الوجودیة وقد صرح سید المحققین فی حواشیه علی الشرح القدیم
للتجرید ان هذا طور وراء طور العقل وخروج من طور العقل فان
البدیهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقیقیا وانها ذوات
وحقایق مختلفة بالحقیقة دون الاعتبار فقط والذاهبون
الی تلک المقالة یدعون استنادها الی مکاشفاتهم ومشاهداتهم
وانه لا یمکن الوصول الیها بمباحث العقل ودلالته وهو معزول هناک
کالحس فی ادراک المعقولات وما المقیدون بدرجات العقل حکموا
بان ما شهد له العقل فمقبول وما شهد علیه فمردود وانه لا طور وراءه
فیزعمون ان تلک المشاهدات والمکاشفات علی تقدیر صحتها
ماولة بما یوافق العقل وهذا القدر من البیان مما یحتاج الیه
فی المقام کما لا یخفی علی اولی الافهام والله المسئول لنیل المرام
وحاصله ان خلاف حقیقة الحق وتعدده الحقیقی بدیهی فانکاره
انکار البدیهة لعقل العقلاء واجاب عنه بعضهم بان الحکم

بهذين مسلم واما صدور هذا الحكم من بديهتنا فلا نسلم لجواز
ان يكون مصدر هذا الحكم هو الوهم فتخصيصه ببديهتنا محض
التحكم مع ان السيد قدس سره قد سلم الكشف ولا بحث قال هذا
خروج عن طور العقل وصححه اخر حيث قال هذا طور وراء
طور العقل ولا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون
الطرق العقلية وانت خبير بانه قدس سره نقله من الصوفية
الا انه صححه وسلمه ثم لما كان مال هذا الكلام البحث ومرجعه الى ما هو
كمال التوحيد عند الصوفية يعنى انه ليس فى الوجود غيره تعالى
ومن البين انه اذا ثبت هذا ثبت بطريق الاولى ما هو التوحيد عند
المتكلمين والحكماء عقب هذا البحث بحث التوحيد مع ان المتداول
فى رسائلهم هكذا ايضا لان التوحيد هو المقصود الاقصى والمطلب
الاعلى من اصول الدين وقد ورد فى دعاء امير المؤمنين على رضى
واسئلك بتوحيدك الذى فطرت عليه العقول واخذت
المواثيق وارسلت به الرسل وانزلت به الكتب وجعلته اول فرضك
ونهاية طاعتك فلم يقبل حسنة الا معه ولا مغفر سيئة الا بعده
فقال فى وحدته تعالى والمراد العقول فى وحدته تع كما يأتى فى بحث
الاتى بعيد ذلك وهذا طرز جديد فى العنونة واعلم ان التوحيد
فى اللغة هو التفريد يقال توحد برايه اى تفرد واما فى الاصطلاح
فعلى المشهور انه اثبات صانع واحد للعالم وفى اصطلاح اهل التحقيق
هو تفريد ذات الحق تع عن جميع ما يكثره باعتبار انطواء جميع الصفات
والافعال فيها وعلى طريق اهل التصوف هو تفريد الوجود الحق



على وجه ينطوى المبادى و الترتيب وعظمته القيومية ومعيته
انه غير بعيد عن شئ من الاشياء ولو كان اصغر من مثقال ذرة
فى الارض والسموات العلى محيطا بكل شئ حاضر عند كل شئ قريبا
من كل شئ وهذا هو التوحيد الوجودى الذى عليه الكل من اوليائه
وانبيائه عليهم الصلوة والسلام عند الصوفية الوجودية القائلين
بوحدة الوجود وانه ليس فى الدار غيره ديار على ما مر انفا وقال بعض
المحققين ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية
وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ويعنى
القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بعدم المسبوقية بالغير
فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات
القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة
انما يقولون بخلق افعال العباد لا فعالهم دون غيرها من الاعراض و
الاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور
والقبائح الى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى وان كان باقداره
وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول
وايجادها النفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر
اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته
لا غير فالمعتزلة انما يبالغون فى نفى تعدد القديم واهل السنة فى نفى
تعدد الخالق والكل متفقون على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة
والموجد للجسم كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لانك قد عرفت

ان المحققين من الفلاسفة قد صرحوا بنفي تعدد الخالق كما ذهب
اليه اهل السنة وقالوا لا مؤثر في الوجود الا الله كما مر قال بهمنيار
في تحصيله ان سائر الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما
هو بري من كل عن وجه معنى ما بالقوة وهذا موضعه الاول الاخير
وقد صرح بمثل هذا الشيخ في الشفاء والمحقق الطوسي في شرح الاشارات
والمطالب بحث هنا من التوحيد عند المتكلمين والحكماء هو ما اتفق
عليه الكل من ائمة الكلام والحكمة وما مر انفا في خاتمة البحث
السابق من انه ليس في الوجود غير الله هو كمال التوحيد عند الصوفية
الوجودية والمتالهين من الحكماء ولما كان الواجب عند جمهور
المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة حقيقة موجودة معروضة للوجود
الزائد عليه مغايرة له بوجود خاص هو حصة من الوجود المطلق
المشترك معه في خصوصية الحقيقة والماهية والوجود المطلق طبيعة
نوعية بالنسبة الى تلك الحصة على ما مر في تحقيق مذهب المتكلمين
في التمهيد عند شيخهم ي بيني المعتزلة والاشاعرة وهما بو غص
الاشعري وابو الحسين البصري والحكماء وجودا خاصا هو فرد من
الوجود المطلق لا حصة منه ومخالف له ولسائر الوجودات الخاصة
بالحقيقة والماهية والوجود المطلق بالنسبة الى وجوده الخاص عرض
عرض عام على ما مر احتاجوا جواب لما في قوله لما كان في اثبات وحدانيته
وحدانيته ونفي شريك عنه عن الواجب الوجود وفي خواص الالوهية
وحاصله انه ليس للواجب لذاته في الخارج الا فرد واحد الى حجج نقلية
وعقلية للمتكلمين كبرهان التمانع اعني قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله

لفسدتا

لفسدتا والمشهور بين المتأخرين انه اقناعي وقد جعله خاتم
المحققين الدواني في شرحه للعقائد العضدية وفي شرحه لخطبة
الطوالع برهانا وبراهين قطعية يقينية كما وبه وماء المتكلمين و
الحكماء وذلك الحجج والبراهين في كتبهم اي كتب المتكلمين والحكماء وذلك
لان الحقيقة الموجودة بذاته بوجود خاص ونفس الوجود الخاص الموجود
بذاته القائم بنفسه المقوم لغيره يمكن ان يكون متعددا ويكون الواجب
فردان او اكثر في نظر العقل فلا بد لاثبات امتناع تعدد افراده وانه ليس
له الا فرد واحد الى الحجج والبراهين اما المتكلمون فالمشهور عندهم فيه
برهان التمانع ويمكن تقريره بوجوه احدها لو وجد الهان فان اراد احدهما
حركة زيد والاخر سكونه فان حصل مرادهما يلزم الجمع بين المتنافيين
وان لم يحصل مرادهما فاما ان لا يحصل مراد شيء منهما اصلا ولا يحصل
مراد احدهما فقط واياما كان لكان كل واحد منهما عاجزا كان احدهما
عاجزا لا محالة والعاجز لا يصلح للالهية فاذن الاله واحد واعترض
عليه بان الحج انما يلزم من المجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم من
استحالة الكل استحالة الجزء الا بدليل واجيب عنه بان اختلاف
الارادة على الوجه المذكور امر ممكن مع وجود المعين قطعا ولا لزم
العجز بيانه انه لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين
فلا يخ اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت ولا والثاني
يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاول ضرورة انه ممكن
في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع
احد الامرين اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما

وامكان المحال كالمحال محال واما الحكماء فقد قالوا انه تعالى واحد
لانه لو كان اثنين لاشتركا في وجوب الوجود الذي هو نفس الماهية
فكانا مشتركين في الماهية ولابد من امتياز احدهما عن الاخر بالتعين
والا لما كانا اثنين وانه محال لانه يستلزم تركب كل منهما عن نفس الماهية
والتعين وانه محال لان كل مركب ممكن اولانه يلزم ان يكون الواجب
في وجوده محتاجا الى تعينه الذي هو غيره فيكون ممكنا ورد بان
اللازم ان يكون الواجب في امتيازه عن غيره محتاجا الى التعين وليس
يلزم من ذلك ان يكون ممكنا واجيب عنها بان الوجود لا يعرض الا للمعين
من حيث هو معين لا للمطلق على اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب
تعين زائد على ذاته وحقيقته يكون في وجوده محتاجا الى ذلك الزائد
بناء على ذلك فيندفع المنع ولابد من التامل في المبنى عليه دفعه هل
هو ضروري ام لا اذ لم يبرهن بشيء كذا في حاشية شرح العين وقال
الامام في المباحث المشرقية لا بعد على ان الوجود بعد التشخص
بل التشخص بعد الوجود فان التشخص نعت ووصف لذلك الشيء
ووجود الوصف متاخر عن وجود الموصوف وللسائل ان يعود و
يقول ان الشيء انما يكون موجودا اذا كان متميزا عن غيره منفردا
بذاته ويكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة عقلية او حسية
وما لم يكن كذلك لم يكن موجودا فاذن التشخص متقدم على الوجود
واما قولكم بان التشخص وصف فوجوده متاخر عن وجود الموصوف
فنقول هذا باطل بالوجود ثم قال فنقول ان الوجود والتميز ليس
لاحدهما مزية على الاخر في التقدم الذاتي والسبق الطبيعي انتهى

علم

كلامه وعلى هذا يتم الدفع ايضا فتامل واقول ههنا برهان قوي
على وحدانيته تع وهو ان الواجب لذاته واحد لان ذاته تقتضي الوحدة
وكلما كان ذاته تقتضي الوحدة فهو واحد فواجب الوجود واحد
اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان ذاته يقتضي وجوده لا وجوده
لذاته وكلما كان وجوده لذاته فتعينه لذاته لان التعين لا ينفك عن
الوجود ان لم يدع تقدمه على الوجود وكلما كان ذاته يقتضي تعينه
فهو واحد بمقتضى ذاته فواجب الوجود يقتضي الوحدة لذاته ه
فيكون واحدا وهو المط فليفهم فانه برهان قوي عند المحققين
من العرفاء والحكماء قال الشيخ في تعليقاته السبب في ان يكون واجب
الوجود واحدا هو ان الذي تتشخص اما ان يكون ذاته علته واما
ان يكون غير ذاته علته فان كان ذاته علته لم يصح ان يتكثر اشخاصه
لانا اذا قلنا يقول ذاته علة تشخصه كانا نقول تشخصه في ذاته فيكون
ذاته وتشخصه شيئا واحدا واما ان يتكثر بصفات مختلفة فيكون
تلك الصفات علة الوجود تلك الاشخاص فيكون وجوده الشخصي
متعلقا بعلة وواجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون واجب الوجود
بغيره انتهى واورد ابن كمونة في بعض تصانيفه ان البرهان الذي ذكره
انما يدل على امتناع تعدد الواجب لذاته مع اتحاد الماهية واما
اذا اختلفت فلابد له من بيان وبرهان اخر ولم اظفر به الى الان
انتهى ولا يخفى انه يمكن ان يرد على هذا البرهان الذي ذكره الشيخ
وعلى ما نقلنا من الحكماء ايضا وجوابه ان وجوب الوجود يجب ان
يكون نفس حقيقة الواجب فلا يجوز ان يختلف الواجبان بالماهية

لان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون جنساً لهما والا لزم تركب
الواجب ولا خارجاً عنهما والا لكان ممكناً لما مر في اثبات ان
وجوده عينه فتعين ان يكون طبيعة نوعية بالنسبة الى الواجب فلا
يجوز اختلافهما حقيقة مع ان ههنا دليلاً يدل على امتناع تعدد
بالحقيقة والماهية ايضاً وهو ان الواجب لذاته اما ان يكون متعدده
ونكرة واجباً وممكناً او ممتنعاً والاولان باطلان فتعين الثالث
وهو المط اما بطلان الاول فلانه لما كان ذاته تقتضي الكثرة لا توجد
منه الواحد فلا يوجد منه الكثير واما الثاني فلان الامكان ابعد الاشياء
عن الواجب لذاته ولهذا نفوا الحكماء القدرة بمعنى امكان الفعل
والترك عنه تعالى فتعين الثالث وهو المط والتحقيق ان براهينهم
في توحيده تع مختلفة بعضها يفيد التوحيد بنفي الافراد الموافقة
في الحقيقة والماهية وبعضها يفيد التوحيد بنفي الافراد مطلقاً
منها ان الواجب بذاته معنى وحداني لا تقتضي بذاته التكثر وهو ظ
وكل معنى وحداني لا تقتضي بذاته التكثر لا يتعدد افراده سواء كانت
افراداً مختلفة الحقيقة او متفقة الا بسبب فيكون كل فرد منه
محتاجاً الى سبب في وجوده المتشخص فيكون ممكناً لا واجباً هف
والى هذا اشار الشيخ في تعليقاته حيث قال ان المعنى الكلي لا يتعين
شيئاً واحداً من جملة ما هو كلية الا بعلة فكان ممكن الوجود لا
واجبه فاذن معنى واجب الوجود ليس من الامور العامة هذا كلامه ولا
شك بعينه ما ذكرنا وقال الشيخ ايضاً في تعليقاته واجب الوجود بذاته
يقتضي لذاته ان يكون وحداً فلا يكون قابلاً للكثرة اصلاً اذ لا سبب له

في وجوده ولا في صفاته ولا في لوازمه فهو واجب من جميع جهاته
هذا كلامه ولا يخفى انه اقوى براهينهم لان مداره على ان ذات الواجب
لذاته يقتضي الوحدة ولا شك ان برهاناً كان مداره على ان ثبوت المحمول
للموضوع لذات الموضوع اقوى من برهان ليس مداره على ذلك ولله
الحمد على ما اعطانا من النعم بوسيلة رسول شفيع الامم واله
مصابيح الظلم صلعم واما الصوفية القائلون بوحدة الوجود
فيه تنبيه لطيف على المط اعني عدم احتياج الصوفية القائلين
بوحدة الوجود الى برهان ودليل على توحيده تع كما لا يخفى وتوجيهه
ان الوجود عندهم كامر جزئي حقيقي هو الواجب تع وما سواه لا شم
رايحة الوجود اصلاً لا ازلاً ولا ابداً فلم يكن له في الوجود وجود وهو
المط فقد ظهر عندهم بالكشف الصريح والذوق الصحيح ان حقيقة الوا
جب هو الوجود المطلق اي الكلي كما هو الظ من كلامه لم يحتاجوا الى
اقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه عن الوجوب في الوجود
الذاتي وسائر خواص الالوهية وانما قلت انهم لم يحتاجون اليه فانه
لا يمكن ان يتوهم فيه في الوجود المطلق الكلي اثنينية وتعدد من
غير ان يعتبر فيه تعين وتقيد وفيه بحث لان ذلك مسلم اذا كان
المراد من اطلاقه هو العموم والكلية فاشتراكه بين كثيرين اشتراك
الكلي بين جزئياته وقد ظهر بما ذكر بطلانه عندهم والمراد عندهم من
اطلاقه عندهم احاطته وظهوره في الكل وحقيقة الواجب جزئي
حقيقي كما صرح به المص حيث قال ان ما يحكى من مشايخنا من كونه
جزئياً حقيقياً لا كلياً كما هو المشهور منهم في الكتب فلا يتم اذ لا

يمكن ان يتوهم فيها تثنية وتعدد فانه يكون بعينه مذهب الحكما

فكما احتاج الحكماء في اثبات توحيده الى بيان وبرهان فكذا الصوفية

الوجودية فالاولى ان يقال في بيان ذلك فنقول ظهر عندهم ان الوجود

حقيقة ليست الا حقيقة الواجب لذاته وما سواه اوهام وخيالات

ما شمت رايحة الوجود اصلا الا انه ينعكس من نور الواجب شعاع

كشعاع الشمس على العالم فيرا اى ان لما سواه وجودا وليس كذلك

لم يحتاجوا الى اقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فانه

قد ثبت عندهم بالكشف الصريح انه ليس في الدار غيره ديار وانه لا

موجود سواه ثم قد لم يحتاجوا في اثبات وحدانيته ونفي الشريك عنه

بالحجج والبراهين ولما كان لقايل ان يقول ان ذلك بط لان ثابت هذه السما

والارض وساير الاجسام المحسوسة اشار الى جوابه وقال فكل

ما نشاهد كالسماء والارض وغيرهما من الجزئيات المحسوسة او

نتعقل من المعاني الكلية من المتعدد فهو الموجود اى ما يكون له

نسبة مجهولة الكيفية الى حضرة الوجود كالشمس والحديد من

له نسبة الى الحديد والشمس فان الشمس واحد مع الشمس كثير متعدد

او الوجود الاضافي اى النسبي الذى هو من الامور الاعتبارية وهو

الوجود بمعنى الكون والحصول والثبوت فانه ليس من الموجود الخارجية

بل من المعقولات الثانية والمحمولات العقلية كما تقرر في العلوم العقلية

وانما كان الوجود اضافيا لان الوجود والعدم عبارتان عن اثبات

عين شيء ونفيه ثم اذ يثبت عين شيء او انتفى فقد يجوز عليهما

الاتصاف بالوجود والعدم وذلك بالنسبة والاضافة فيكون زيد

قال بعض المحققة لا فرق بين الوجود والموجود والعدم والمعدوم والامكان والممكن عند المحققين من الصوفية كما صرح به ومن فرق بينهما فذلك اعتبارهم لا يوقف في نفس الامر

الموجود

الموجود في عينه موجودا في السوق معدوما في الدار فلو كان الوجود

والعدم من الاوصاف التى يرجع الى الموجود كالسواد والبياض

لاستحال وصفه بهما معا بل اذا كان معدوما لم يكن موجودا كما انه اذا

كان اسود لا يكون ابيض وقد صح وصفه بالوجود والعدم معا

في زمان واحد هذا هو الوجود الاضافي والعدم مع ثبوت العين

فاذا صح انه ليس بصفة قائمة بموصوف ولا الموصوف معقول وحده

دون اضافة فثبت انه من باب الاضافة والنسب مطلقا مثل المشرق

والمغرب واليمين والشمال والامام والوراء اطلق عنان الفكر والنظر

حتى يظهر لك ان ما فهمه المتاخرون منهم المتكلمون من لفظ الوجود

واصطلحوا عليه حيث ذهبوا الى انه من الاعتبارات العقلية العامة

للموجودات في العقل ليس من الوجود الحقيقي الذى هو اس قواعد

عقايد المحققين ومبنى معاقدهم في شيء ولا من الصفات الحقيقية

المتضمنة به بل هي من الاضافات التى لا دخل لها في حقيقة الوجود

اصلا هذا كلامه وقال القيصري وليس الوجود امرا اعتباريا كما

قاله الظالمون علوا كبيرا لا الوجود المطلق الذى هو حقيقة الواجب

فانه واحد لا تعدد فيه اصلا كما عرفت فيما سبق مرارا وفيه تامل

لان المص قدس سره سيصرح في اخر هذه الرسالة وصرح في شرح

النقش بان الوجود الاضافي ايض هو الوجود الحق سبحانه حيث

قال المص في شرح النقش الوجود العارض للكائنات المخلوقة ليس

بمغاير للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر الا بنسب

واعتبارات كالظهور والتعدد الحاصل بالاقتران وقبول احكام

الاشتراك بالمظاهر فللوجود اعتباران احدهما من حيث كونه
وجوداً فحسب وهو الحق وانه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب
ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود
بحت والاعتبار الاخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق انواره
على اعيان الموجودات وهو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده مقيداً
بالتعينات اللازمة لكل متعين من الاعيان الممكنة فان ذلك
التعين والتشخص خلقاً وسوى وينضاف اليه سبحانه اذ ذاك
كل وصف ويسمى بكل اسم ويقبل كل حكم ويتقيد بكل رسم ويدرك
بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم وذلك بسريانه في كل شيء
بنوره الذاتي المقدس عن التجزي والانقسام والحلول في الارواح
والاجسام نعم يقابله اى الوجود المطلق العدم اى المطلق
وهو الممتنع الوجود لذاته ولم يذكره اعتماداً على ظهوره وهو ليس شيئاً
وهو ظ فان قلت ان العدم المطلق انما هو مقابل الوجود النسبي
الاضافي الذى هو بمعنى الحصول والكون والثبوت الكلي لا الوجود
المطلق الذى هو حقيقة الواجب فانه قد مر مراراً في الشرح نقلاً
عن حواشي المص وغيره ان الوجود مشترك لفظي عند الصوفية
الوجودية بين الوجود بالمعنى المصدري الاعتباري وبين الوجود
الذى هو عين حقيقة الواجب تعالى قلنا قد مر ان المراد من العدم
المطلق المقابل للوجود الحق هو الممتنع لذاته والمقابل للوجود النسبي
هو العدم بمعنى خص عم منه بل بمعنى النفي المعبر عنه بالعارضية
بنسبتي وهو عين الممتنع بالذات وليس منه في شيء كيف لا وقد

قال خاتم المحققين الدواني في شرح رباعيات عدم تعين از مظاهر
وجود حقيقي است چنانچه امام حجة الاسلام در بعضي رسايل
ميفرمايد که اصل همه کاينات فنا است پس بر فنا هم حکم کردند
بايجاد چه فنا در اصل موجود نبود اول در رسيد وجود فنا احداث
فنا است زيرا که فناء کاينات قديم نيست فنا در اصل خود فاني
بود چون او را موجود کردند نام فنا بروي نشست اگر فناي کاينات
را قديم دانيم با قدم باري تعالى فنا را شريک کرده باشيم پس درست
شد که فنا قديم نيست بلکه فنا محدث است پس فنا اصل کاينات
است در فناء خود محدث است نه قديم و خاک که اصل جمادي
است در جمادي و سواي خود محدث است نه قديم انتهى قول
اهل سنت که المعدوم ليس بشيء تا اينجا سخن امام است فتأمل في
المقام ولا بأس او شرنا الى شيء من قولهم في التوحيد ومراتبه فانه
المقصد الاقصى فان حجة الاسلام قدس سره توحيد کفتن لا
اله الا الله است بزبان و منافقان اين را ميکويند و اين درجه
نيز حرمتي است که سعادت اين جهان بآن حاصل ميشود تا مال
و دم وي معصوم ميماند درجه دويم اعتقاد بمعني اين کلمه است
بر سبيل تقليدي معرفة حقيقي و همه عوام خلق بدين درجه رسيده
اند و اين درجه بتحقيق نزديک نزهست و نجاة همه و جهان ثمره آنست
چون تصديق جمله انبيا عليهم السلام بآن يار بود پس اهل نجاة
باشند اندر آن جهان نيز اگر چه بکمال سعادت اهل معرفت نرسند
معني اين کلمه ببرهان محقق ابشان را مکشوف شود پس اين سه

درجه متفاوتست اول درجهٔ صاحب مقال است دوم درجه
صاحب عقیده است سیوم درجهٔ صاحب معرفت است
وازین هرسه هیچ یك صاحب حال نیست ارباب احوال دیگر
ند وارباب معارف واقوال دیگر درجهٔ چهارم انست که وی را هیچ
معبود نبود مگر یك وهرکرا هوا بروی غالب بود معبود وی هوا
بود وهرکه هوای وی زیردست وی بود بطوع وفرمان حق سبحانه
باشد وی را هم حال بود وهم قال واگر نه چنین بود از مقصود این
کلمه محروم ماند قال الله تعالی افرایت من اتخذ الهه هویه درجه
پنجم انست که در هیچ کار متبع هوا نه گردد نه بر وفق شرع ونه بر خلاف
شرع بلکه یك همت شود همه کارهای وی لله بود لایتحرك الا الله
ولایسکن الا الله ولاینطق الا الله ولایتکلم الا الله وهمچنین همه
احوال وی وتفاوت میان این درجه ودرجهٔ چهارم هم بسیارست
درجه ششم انست که در پیش نظر همه نظر وادراك وی نه نفس
ماند ونه هرچه در عالم است ونه دنیا ونه اخرت وخود را فراموش کند
وهرچه جز حق است سبحانه فراموش کند واز همه غایب شود وهمه
ازوی غایب شوند نه وی ماند ونه عالم حق سبحانه ماند وبس قل الله
ثم ذرهم حال وی بود کل شیء هالك الا وجهه نقد وقت وی بود
واهل بصیرت این حال را الفنا فی التوحید خوانند بدان معنی
اگر بفنا خود التفات کند بدین التفات از حق سبحانه مشغول شود
وهرکسی طاقت فهم وادراك این ندارد بندارد که این طامات بی
حاصل وکمال توحید خود این است که میگوید ولیس فی الوجود غیر الله

تعالی هذا کلامه ولایخفی انه بعینه هو ما سبق انه مذهب الصوفیة
الوجودیة وقد عرفت ما فیه وجوابه جعله الله تع بمنه وفضله
حالنا کما جعله حال الخواص من عباده بحق محمد واله وصلی الله
علیه واله وسلم ثم بعد الفراغ عن بیان توحیده ونفی الشریك
عنه بما هو اللائق بالمقام المهدان یشیر الی انه تع هو الاحد الواحد
والی انه له تع الاحدیة والواحدیة والی الفرق بینهما فقال ان الوجود
للحق سبحانه وحده غیر زائد علی ذاته قال الشیخ الرئیس فی تعلیقاته
الوحدة التی یوصف بها لیست هی شیئا یلحق ذاته بل هو معنی
سلبی لوجود وکذلك اللوازم التی یوصف بها وهی ای الوحدة
الغیر زائدة علی ذاته عبارة ای عبارة الحق سبحانه وذاته تع
من حیث هو هو وهی ای وحدة الحق سبحانه لیست بهذا الاعتبار
ای اعتبار من حیث هو هو نعتا ووصفا زائدا للواحد بل عینه
وذلك لانه قد تقرر فی العلوم الرسمیة ان الماهیة من حیث هی هی
لیست الا هی فلا یمکن ان یکون له تع معنی زائدا علی ذاته بهذا الاعتبار
فلا یکون وحدته التی هی بهذا الاعتبار زائدة علی ذاته وهو المط
ولانه لو کانت وحدته زائدة علی ذاته تعالی لکان الحق سبحانه فی
کونه واحدا محتاجا الی ما یطلق علیه اسم الغیر سواء کان هذا
الاطلاق بالحقیقة وبالاعتبار فلا یکون لغنی بذاته غنی
بذاته هف فیکون وحدته عین ذاته سبحانه وهی ای الوحدة بهذا
الاعتبار اعنی من حیث هو هو المسمی عند المحققین بالاحدیة
الذاتیة ووجهه ظاهر ومنها ای من الاحدیة الذاتیة او من وحدة

الحق سبحانه بشيء الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور اعنى
العددتين واختلف في انهما موجودان في الخارج ام لا قال
الشيخ الرئيس ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس
والاعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود
له مجردا عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان
حقا فانه لا يتجرد عنها قايما بنفسه واما ان في الموجودات اعداد
فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة
المقومة له وقال بعض المحققين ان الاعيان متصفة بالعدد لا
شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا
شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للوجود العيني فقد ب
وهي اي الوحدة للحق سبحانه اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات
سميت احدية هذا الاعتبار هل هو عين اعتباره من حيث هو هو او
غيره والظاهر هو الاول فلا يخ الكلام عن شائبة تكرر ولعل المراد
تمهيد وتوطية لبيان الواحدية واذا اعتبرت وحدة الحق سبحانه
مع ثبوتها اي ثبوت الاعتبارات سميت واحدية وتفصيل ذلك
وتوضيحه ان الاحدية المطلق للاحد انما هو بحسب الذات فقط من
غير اعتبار النسب اللاحقة اياها والواحد يطلق عليه باعتبار نسبة
الواحدة التي من الصفات الى عين تلك الذات ولذلك يلحق الواحد
نسبا غير متناهية كما يقال الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع
الاربعة وغير ذلك من النسب التي تلحقه باعتبار مراتب الاعداد
لغير المتناهية وبملاحظة هذا المعنى الذي في الواحد سميت المرتبة

الالهية التي هي حضرة الاسماء والصفات في اصطلاح ارباب
الكشف والشهود بالواحدية وسميت الذات الالهية التي يعبر عنها في المقام
التوحيدية عنها بالاحدية اذ ليس شيء منها زايدا على الذات فالوحدة
التي يتضمنها الاحد غير الوحدة التي يتضمنها الواحد فان الوحدة
الاحدية لا يمكن ان يكون زايدا على الذات الالهية لما مر من الدليل
فهي عين الذات الالهية واما الوحدة الواحدية فهي الوحدة لصفاتية
التي هي من وجه عينها ومن وجه غيرها فالحق سبحانه احد بالوحدة
الذاتية وواحد بالوحدة الصفاتية التي هي نسبة من النسب اللاحقة
للذات وبهذين الوحدتين يسمى الحق نفسه بالواحد الاحد
فتدبر وهاتان الوحدتان مختصتان بالرحمن لان جميع ما سوى
الحق وحدة عارضية لا ذاتية فان طبايع العالم سواء كانت
كلية او جزئية من حيث هي هي ليست واحدة ولا كثيرة فوحدتها
عارضية فتعين ان يكون الوحدة الاحدية مختصة بالحق واما
الوحدة الواحدية فهي ايضا مختصة به لانها وان كانت نسبة
من النسب عارضة للذات الالهية لكنها مطلقة لا تعين لها سوى
التعين الذي به يمتاز من غيرها من النسب وليس ذلك التعين
كتعين الوحدة الجنسية والفصلية والنوعية والشخصية اذ
الثلاثة الاول وان كانت كلية مطلقة من وجه لكنها مقيدة من
وجه اخر والرابعة جزئية مقيدة فلا يليق بالجناب الالهي المطلق
عن كل قيد المقدس عن الجنسية والفصلية والنوعية والشخصية
ووحدتها وجزئيتها البتة خارجة عن هذه الانواع الاربعة

للوحدة فتعين ان الوحدة الالهية الاحدية والواحدية ليست
كالوحدات المنسوبة الى العالم والله الهادي كذا قاله بعض
المحققة في رسالته المعمولة في بيان وحدته تعالى والبحث فيه
مجال واسع لانه جزئي حقيقي فوحدته وحدة شخصية جامع
التعينات كلها لا ينافي شيئا منها مع انها وحدة شخصية على
ما عرفناه ثم لما فرغ عن بحث التوحيد ووحدته تع بعدما سبح
في المقام شرع في البحث عن الصفات والبحث عنها اما بوجه عام
شامل للصفات كلها كالبحث عنها في انها هل هي عين ذاته تعالى
او زائدة عليه او بوجه يختص بصفة صفة كالبحث عن كل منها
بخصوصها فقدم الاول وقال القول الكلي الذي لا يختص بصفة
دون صفة في صفاته سبحانه جمع صفة وهي يطلق على المعنى
القائم بالموصوف وعلى مبادي المشتقات وعلى المشتقات
كالعلم والقدرة والعالم والقادر وعلى ما يحمل على الشيء بهو هو
سواء كان ذاتيا له او عرضيا وقد يختص بعرضي يحمل عليه مواطاة
وفي الحاشية قال المتكلمون الصفات على ثلثة اقسام حقيقية
محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي
عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تع التغير
في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم
الثاني فلا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه سهى ونسبته
الى المتكلمين لان الحكماء لم يجوزوا ان يكون للواجب صفة حقيقية

وقيل الاسم هو الذات
مع صفة من الصفات
والصفة في حقه
من [illegible]
[illegible]
الاسم
[illegible]

محضة

محضة او ذات اضافة كما يأتي بعيد ذلك والمراد هاهنا المتكلمين هم
الاشاعرة لان المعتزلة ايضا نافون للقسمين من الصفة له تعالى
كالفلاسفة فنقول لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب
بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت
صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم الاول
والاخر والظاهر والباطن والقابض والباسط والخافض والرافع
ونحو ذلك وانما الخلاف في مبادي الصفات الثبوتية الحقيقية
مثل كونه عالما قادرا فذهبت الاشاعرة اي جمهورهم لان المحققين
من الاشاعرة ذهبوا الى العينية كالامام الغزالي والشيخ الاشعري
وكتابع اهل السنة حيث قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره
وذهبت الماتريدية الى انه تع عالم وله علم وكذا الباقي وقال اهل السنة
انه تعالى عالم وله علم من غير تقييد بانه زائد على ذاته وبالجملة هنا خمسة
مذاهب الاول مذهب جمهور الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الله
تعالى صفات موجودة في الخارج قديمة ازلية زائدة على ذاته تعالى
قائمة بها فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس
هو الحي والسميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض
وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا
في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط تحرزهم عن القول بتعدد
القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية
بل يقال قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة
بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة وحالة فيه لايهام التغاير

ولهذا لا انكر احد من العقلاء
والحكماء ثبوت مثل
من الصفات
له تعالى

[illegible]
في العلم والقدرة والارادة
[illegible]
[illegible]
[illegible]

واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا فيه ان قولهم انه
قولهم عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة يوهم انه تعالى محتاج في
علمه تعالى بالاشياء الى علم لان الباء في قولهم عالم بعلم [illegible]
والسببية وكل منهما موهم لاحتياج الذات في العالمية والقادرية
والمريدية الى العلم والقدرة والارادة التي هي عند جمهور الاشعرية
غير الذات ولا يلزم من قولهم وعباراتهم توهم احتياج الذات
في الكمال الى هذه الاشياء ولهذا عدلت الماتريدية عن هذه العبارة
وقال هو عالم وله علم هو قادر وله قدرة هو مريد وله ارادة فانه
لا يوهم احتياج الذات الى هذه الاشياء في الكمال وعباراتهم هذه
توهم المغايرة ولهذا عدل الشيخ ابو منصور الماتريدي عنه وقال انه
عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته واحتجوا عليه بوجوه كلها ضعيفة
مدخولة كما بين ذلك في المواقف وشرحه وفي قواعد [illegible] قاله بعض
المحققين ان كون الذات نفس المعنى الذي هو العلم والقدرة
مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما
هو عالم وقادر فيبقى الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة
وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه لا يفيدك تسميته بالتعلق
لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق
لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية
فلا بد من القول بكونها نفس الذات فتعود المحذورات او وراء الذات
فثبت المط والحاصل انه لا نزاع في انه تع عالم قادر حي ونحو ذلك هذه
الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها

اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني
والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلهم بالضرورة ثبوت هذه
المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر
ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لا انتفاء فيه
فتعين كونها معاني وراء الذات ونعتها مع ارتكابهم شناعة انهم
بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون لها باسم الا بما هو نفي الصفة
ويعدون اثباتها من الجهالات وفيه بحث اما اولا فلان كون صدق
المشتقات اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق غير مسلم فان صدق المشتق
على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان عرف اللغة يوهم
ذلك حتى قيل هل نعرف هيئته بما يدل على مفهوم المشتق
منه وهو بمعزل عن التحقيق فان صدق الحداد انما هو بسبب كون
الحديد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق المشمس
على الماء مستند الى نسبة الى الشمس لسخونته بسبب ضعفه وما
ثانيا فلانا لا نسلم انه لا معنى للعلم سوى ادراك المعاني فان ذلك تفهم
في اللغة وحقيقته عند الحكماء هي الصورة المجردة وربما يكون جوهرا
كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بذاته كما في علم النفس وسائر المجردات
بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلمه تعالى بذاته فلا يلزم من
صدق العالم والقادر ونحوهما ثبوت هذه المعاني له تعالى ولا نسلم
ان الخلو من هذه المعاني نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر وانما يلزم
ذلك لو لم يثبت له تع نتائج هذه الصفات وثمرتها من الذات وحده
كما هو عند الحكماء وليس كذلك فان مذهب الحكماء القائلين بانها

عين الذات يرجع اذ المحقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها
وثمراتها من الذات وحدها كما يصرح المص بعيد ذلك فلا يلزم شي
مما ذكره من المحاذير فافهم وذهب الحكماء والامامية والمعتزلة الى
ان صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشي
عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته
لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر
القضايا المتخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة لنا الى الاستدلال
على بطلانه قلت ما ذكروه لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما
متحدان حقيقة كما تخيلته بل بمعنى ان ذاته يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء
عليك اذ لو كانت كافية في انكشاف الاشياء عليك كانت العلوم
منكشفة عليها ما دامت حاصلة في جميع زمان وجودها بل يحتاج
في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا
يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار [illegible]
عتبار انه ينكشف عليه الاشياء حقيقة نعم كذا في شرح المواقف
وفي بعض النسخ صفة العلم وكلاهما لا يخلو عن قصور في الظاهر و
توجيهه لا يخفى على الفطن وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة
بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي ذاته بهذا الاعتبار
قدرة فان القدرة من الكيفيات النفسانية وعلى هذا التحقيق يكون
الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة [illegible] الذات والصفات

وكذا الصفات بعضها مع بعض بالاعتبار والمفهوم لان الذات
باعتبار انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم فان العلم ما به ينكشف
الاشياء وباعتبار انه مبدأ التاثير قدرة وهكذا مرجعه اذا حقق
الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها
واحتجوا عليه بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا
لتلك الصفة لامتناع احتياج الله تع في صفة الكمال الى غيره وقابلا
لها ايضا لقيامها بذاته وهو باطل كما بين في موضعه وفيه بحث اما
اولا فلان بطلانه غير مسلم قال الامام في المباحث المشرقية والذي
يدل على جواز ان يكون الشي الواحد بالذات فاعلا وقابلا ان
الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد بل
قد صرح الشيخ الرئيس في تعليقاته بجواز كون الاول تعالى هو قابل
ولفاعل على ما نقلنا عبارته في شرح الرسالتين للاستاد [illegible]
ويؤيده ما ياتي في المتن في بحث العلم من ان الشيخ الرئيس ذهب
في الاشارات الى ان علمه تعالى بالاشياء بارتسام صورها في
ذاته تع ولا شك انه مذهب الاشاعرة بعينه واما ثانيا فلان ما
ذكره في توجيه مذهب الحكماء وتوضيحه لا ينطبق على مذهبهم في
صفاته تعالى وذلك لانه قد تقرر عند الفلاسفة ان قدرته تعالى
وارادته وكذا حياته يرجع الى العلم كما صرح به الشيخ الرئيس في مواضع
من تعليقاته وحقق المحقق الدواني في رسالته الجديدة وعلمه
بالاشياء عين ذاته بهذا المعنى الذي ذكره بل اختلف الحكماء فيه
اختلافا كثيرا حتى ذهب المحقق الطوسي الى ان علمه تعالى بالاشياء

عند المشائيين من الحكماء بصورها المرتسمة في العقل الاول
قال بعضهم بالمثل الافلاطونية وغيرها من المذاهب كما سياتي
بعيد ذلك ان شاء الله تعالى في بحث العلم في اصل الرسالة فلا
يتم ما ذكروه في توجيه كلامهم فتامل في المقام فانه مما زل فيه الا
قدام قال الاستاد الدواني في شرحه على العقايد ان مسئلة زيادة
الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير
احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان
زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثاله لا يدرك الا بالكشف
ولا اري باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات واقول سوك
والله اعلم ان كنه صفاته تعالى غير معلوم للبشر كما ان كنه ذاته غير
معلوم لاحد ولا شك ان معرفة الزيادة والعينية يتوقف على
معرفة كنهها قال الامام حجة الاسلام ان قلت فاذا لم يعرف
حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفنا الاسماء والصفات
معرفة حقيقية قلنا هيهات ذلك لا يعرفه بالكمال والحقيقة الا
الله سبحانه فمن قال لم يعرف الله سبحانه الا الله فقد صدق واما
الصوفية فذهبوا ايضا الى انه ليس لله تعالى صفات موجودة في
الخارج قديمة قايمة بذاته تعالى زايدة عليه بل ان صفاته تعالى عين ذاته
بحسب الوجود الخارجي اي ليس في الخارج موجود هو الذات و
موجود اخر قايم به قياما خارجيا هو العلم وغيرها اي وصفاته
غير ذاته بحسب التعقل اي بالاعتبار والمفهوم كما ذكروه في اخر
مذهب الحكماء وحاصله تغايرهما مفهوما وتحدهما عينا كما قال

الحكماء في الوجود وساير المفهومات الاعتبارية وفيه بحث اما
اولا فلانه انما يتم لو كانت صفاته تعالى امورا اعتبارية كما ذهب اليه
الصوفية والمعتزلة وهو مم والسند ظ واما ثانيا فلانه يستلزم
تكثرا في الذات في نفس الامر لان تلك الامور العقلية اذ لم يكن مطابقا
لما في نفس الامر كان جهلا وهو مستلزم لتصور الذات بغير ما يطا
بقها فلا يكون حاصلة على ما هي عليه وما يحصل لها في نفس الامر ف
وبالجملة هذا البحث راجع الى تحقيق الامور الاعتبارية وصحة
مطابقتها مع الامور الخارجية فليلاحظ من هناك واما ثالثا
فلان كون هذا مذهب الصوفية غير مم كما ياتي بعيد ذلك نقل
مذهبهم من التعرف في التصوف واما رابعا فلان الظ من كلام
قدس سره ان مذهب الصوفية في هذه المسئلة مخالف لمذهب الحكماء
وما يجيء في كلامه المنقول عن بعض الصوفية صريح في عدم المخالفة
بين الطايفتين في هذه المسئلة فلا نغفل فقال في التعرف اجمعوا
اي الصوفية والاولياء على ان لله تعالى صفات على الحقيقة هو بها
موصوف وانها ليست باجسام ولا باعراض ولا جواهر وان له
سبحانه سمعا وبصرا ووجها ويدا على الحقيقة ليس كالاسماع
والايدي والوجوه واجمعوا انها ليست هي هو ولا غيره وليس
معنى اثباتها انه تعالى محتاج اليها وانه يفعل الاشياء بها ولكن معناها
نفي اضدادها واثباتها في نفسها وانها قايمة به وليس معنى نفي
العلم والجهل فقط ولا معنى القدرة نفي العجز ولكن اثبات العلم والقدرة
ومن جعل صفة الله تعالى صفة له من غير ان يثبت لله تعالى صفة على

لحقيقة فهو كاذب عليه في الحقيقة وذاكر له بغير وصفه واجمعوا
انها لا تتغير وليس علمه قدرته ولا غير قدرته وكذلك جميع صفاته
من السمع والبصر والوجه واليد ليس سمعه بصره ولا غير بصره
كما انه ليس هي هو ولا غيره انتهى قال الشيخ اي المحقق العجمي فانه
شيخ الصوفية الوجودية قوم ذهبوا الى نفي الصفات وهم الحكماء
فان مرجع مذهبهم كما مر الى نفي الصفات مع حصول نتايجها
وثمراتها من الذات وحدها وذوق الانبياء سلام الله تع عليهم
والاولياء يشهد بخلافه اي بخلاف نفي الصفات كما يظهر من ظواهر
الكتب السماوية لاسيما القرآن والاحاديث النبوية والاخبار المصطفوية
واما شهادة ذوق الاولياء بخلافه فظاهر مما في التعرف وهذا بعينه
مذهب المشايخ من اهل السنة فانهم ذهبوا كما هو المشهور
منهم ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره والحق ان مقصودهم منه
ليس الا ما هو مذهب الصوفية بعينه وموافق لمذهب الاشاعرة
على ما مر مفصلا وسنذكره ولا يخفى الفرق بين مذهبهم ومذهب
الحكماء في صفاته تع وقوم اثبتوها اي الصفات الوجودية لله تع
وحكموا بمغايرتها لا شك ان القوم المثبتين للصفات هم الاشاعرة
واما حكمهم بالمغايرة حق المغايرة فغير مسلم كما مر واشتهر عنهم ان
صفاته تع لا هو ولا غيره وذلك كفر محض وشرك بحت اشارة
الى ما هو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين وهو انها لو
كانت زائدة على الذات اما ان يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها

من

من الكمالات وصدورها عنه تعالى بالقصد والاختيار والشروط
حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم
تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى
بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجاب عنه بعضهم وهو المشايخ
من اهل السنة ان صفاته تع لا هو ولا غيره فلا يلزم تعدد القدماء
ورد بانه رفع للنقيضين وجمعهما وواسطة بينهما ولا واسطة
بينهما واجيب عنه بان المراد من الغيرين ههنا هما اللذان يمكن
انفكاك احدهما من الاخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم و
ذاتان ليس احدهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين
او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا شعار في
هذا التفسير بذلك واعترض عليه بانه مردود لان غايته انه مجرد
اصطلاح كما اعترف به المجيب والكلام في الاعتقادات المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون مرتبطا محضا متعلقا
بمجرد الاصطلاح واجاب عنه بعضهم بان الحق ان مرادهم
انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناها انهما
متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك
في الحمل ولما لم يكن المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون
التغاير بين الصفة والموصوف في الذهن والاتحاد في الخارج
ولا شك انه بعينه مذهب الصوفية على ما مر وفيه بحث لان
كلام الشيخ في صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة
والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا

نعم هو الامام الرازي رحمه الله

هو عضد ... رحمه الله

من التغاير الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا كذا في شرح
المواقف وفيه بحث لانا سلمنا ان كلام المشايخ في مبادي المحمولات
ولكنهم يقولون ان مبادي المحمولات كالعلم والقدرة محمولة على
الذات بهو هو كان العالم محمول عليه بهو هو لان الذات والعلم
موجودان في الخارج بوجود واحد وليس ههنا هوية هو الذات
وهوية قائمة بها هو العلم والقدرة بل هو هويتهما في الخارج واحد
وكيف لا ونزاع المشايخ بقولهم لا غيره ليس الا مع جمهور الاشاعرة
القائلين بالغير المقابل للعين ردا على الحكماء القائلين بان الصفة
عين الذات والغير المقابل للعين ليس الا الغير بالمعنى الاعم اي الاثنين
فمراد المشايخ من قولهم لا غيره ليس الا نفي الغير الاعم كما حكم
صاحب المواقف وثبت خبر بانه بعينه مذهب الحكماء والصوفية
فصح ان مذهب مشايخ السنة بعينه مذهب الصوفية والحكماء والحنفية
من الاشاعرة كما عرفت والتحقيق لا غرابة وبالجملة ما ثمت امام الحرمين
ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ودلالة قاطعة سمعية
فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم يقطع بالمنع من
اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته تعالى لاتفاق الامة على ذلك
واجاب عنه جمهور الاشاعرة ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان
القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في تعدد الذاتي بمعنى
عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة
بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فذلك
ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى

وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذواتا لكن جوزوا عليها الانتقال و
وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهية ثلثة فاين
هذا من القول باله واحد له صفات نطق به كتابه وههنا جواب
اخر قوي من قبل الاشاعرة يأتي بعد ذلك ان شاء الله تعالى وقال بعضهم
في الحاشية هو عين العضد الهمداني قدس سره هذا وان كان فيه نوع من
التكرار لكنه حسن لما فيه من مزيد البيان كما لا يخفى على ذوي الفهم
فان فيه تصريحا بالحكم على ان الفلاسفة مبتدعة في هذه المسئلة
وفيه بحث لما روي من امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه انه قال
من كان التوحيد نفي صفاته عنه من صار الى اثبات الذات ولم يثبت
الصفات كان جاهلا مبتدعا لان ذوق الانبياء صلوات الله عليهم
والاولياء يشهد بخلافه قال بعض العرفاء في ترجمة العوارف اجماع
سنت كه هر صفتى از صفات الهى حقيقتى ست ثابت ومعنى محقق
ومتميز از صفتى ديگر من حيث الصفة وعين من حيث الذات بخلاف
جماعه معطله كه گويند كه معانى صفات مجرد نفى اضداد ست يعنى معنى
علم نفى جهل ست ازوى ومعنى قدرت سلب عجز وعلى هذا تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقال بعضهم معتزله وفلاسفه
لجنثم احول در جمال توحيد نگريستند ظلمت ديدن خودى خود بر
ايشان كين گشاد در تيه حيرت سرگشته شدند جمله صفات
را منكر شدند واو را سبحانه جز بسبب صفات صفة نكردند
گفتند ما موجود يم او را موجود نتوان گفت ما قادريم او را قادر

نتوان گفت ما عالمیم او را عالم نتوان گفت اما معدوم وجاهل
وعاجز هم نیست وهمچنین در همه صفات واهل بصیرت را چندان
نور ظهور حق سبحانه در جهان آشکار شد که ما سوی الله عز وجل
در شعاع آن نور مقدس ناچیز نمود همه صفات کمال ونعوت
جلال در حق او اثبات کردند گفتند عالم اوست بحقیقت همه
جاهلند قادر اوست بحقیقت دیگران همه عاجزاند موجود اوست
بحقیقت دیگران همه معدوم‌اند از عرش وتا فرش پیش نظر شهود
ایشان عدم صرف نمود در حال وجود ودر این مقام اقدام
بسیار رست وآنچه گفته شد والله اعلم ومن صار الى اثبات
صفات مغايرة للذات حق المغايرة فهو ثنوي كالفرقة القائلة بالاثنين
من المجوس ولباب للنسبة الى الثني وهو ضم واحد الى واحد فخففت
النون وابدلت الباء واوا على غير القياس والقياس الثني كالمنسوب الى
ظبي ظبيي وانما نسبوا اليه لانهم يقولون بالاثنين وقد ينسب الثنوي
الى الثني بادنى ملابسة بينهما والثنوية طائفة ثلث كلهم زعموا ان
الصانع للعالم اثنان احدهما خير خالق الخير واسمه عند بعضهم النور
وعند بعضهم يزدان والاخر شرير خالق الشر والفساد كلها والاجسام
المضارة والسموم القاتلة والاجساد المستقذرة المنتنة واسمه عند
بعضهم الظلمة وعند بعضهم اهرمن لا وثني فانه لا يقول بوجود الهين
واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا
عليها اسم الالهية بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء سلام الله
عليهم والزهاد والملائكة والكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه

وهم من بني نوع الانسان ... [illegible] ... في موضعه

العبادة ومع كونه جاهل اما الكفر فظاهر في شرح كلام الشيخ
واما الجهل فلانه اعتقد الامر على خلاف ما هو عليه في نفس الامر
فهو جاهل بالجهل المركب وقد عرفت توجيهه وجوابه انفا والاولى
في الجواب من قبل الاشاعرة ما قال الامام الرازي في المطالب
العالية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف
وتحرير محل النزاع فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات
العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة
والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان
هذه الصفة تتعلق بالمعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم والعالمية
ليكون هناك امورا اربعة وكلاهما ليكون هناك امور خمسة
واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية
وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم
من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف
بكونه عالما يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات
الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة فانتج
منه الفصل وقال في موضع اخر واعلم انا لا ندعي في هذه المسئلة
ازيد من ان المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم
من ذاته بل هو امر مغاير لذاته فان كان المعتزلي يساعدنا على هذا
القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف واعلم ان اكثر الناس
خبطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسئلة وتحقيق المقام
ان نقول ان كل من علم امرا من الامور فانه لا بد وان يحصل له

بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة
وهذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون
العلم متعلق بالمعلوم وعندنا ان العلم عبارة عن نفس هذا
التعلق وعن نفس هذه الاضافة وندعي ان هذه الاضافة و
النسبة مغايرة لنفس الذوات والذات مع هذه المخصوصة
اصلها لا واحد وجماعة من الاصحاب يثبتوا امورا ثلثة الذات
والعلم وهو صفة حقيقية قايمة بالذات ثم اثبتوا لهذه الصفة
هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق فيكون هذا التعلق
حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم واما القاضي ابو بكر الباقلاني
فظاهر كلامه مشعر باثبات امور رابعة الذات والعلم ثم العلم
يوجب العالمية وهذه امور ثلثة ثم ههنا خبط اخر وهو ان
يثبتوا هذه التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم لا للعالمية وعلى هذا
التقدير يكون الحاصل هناك امورا رابعة واما ان يثبتوا التعلق
للعالمية وللعلم كان الحاصل هناك امورا خمسة الذات والعلم
والعالمية وتعلق العلم وتعلق العالمية وكثر من تقدمنا ما
اعجزوا عن هذه الفروق فلهذا بقيت مخبطة غير محصلة والذي
ندعيه ونقوله انه لا بد من ثبوت نسبة والاضافة وهي تسماة
بالعلم وبالشعور واما اثبات سائر الامور فذلك مما لا ندعيه
ولا نتعرض له هذا كلامه ولا شك ان القول بثبوت هذه الاضافة
والنسبة في العلم ومغايرتها لنفس الذات مما اتفق عليه المتكلمون
والحكماء انما النزاع في ان العلم هل هو عبارة عن نفس هذه الاضافة

املا كما حقق ذلك في موضعه وان العلم عند الاشاعرة لا سيما
الامام نفس هذه الاضافة بل قد ذهب الشيخ الرئيس ايضا الى
ذلك في بعض تصانيفه والاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج
عند الحكماء ايضا واذا كان كذلك فلا خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة
والحكماء في نفي الصفات الحقيقية موجودة في الخارج عنه تعالى وانه
ليس له تعالى صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته لان الزايد ليس
الا هذه الاضافة وهي من الامور الاعتبارية فلا يتوجه على الاشاعرة
في دعوى زيادة صفاته تعالى على ذاته تعالى القول بتعدد القدماء
حتى يلزم كفرهم وتكفيرهم حاشاهم عن ذلك وقال المحقق التفتازاني
وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع
ههنا يميل الى الاعتزال وكلامه في اول تفسيره الكبير صريح في تاييد
مذهب المعتزلة في كون صفاته تعالى ليست زايدة على ذاته تعالى قايمة
لانها راجعة الى اضافات وسلوب وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون
العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية
المعقول لو كان كونه عالما قادرا مجرد اضافة لتوقف ثبوته على ثبوت
المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود
المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد
الا بايجاده تعالى المتوقف على كونه عالما قادرا هذا كلامه والجواب
عنه انا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وتصريح الا
مام بذلك في بعض تصانيفه لا يقدح في المقصود لانه قد اختار
كونه نفس الاضافة في اكثر تصانيفه واستدل عليه ببراهين قوية

واما الجواب عما ذكر في بيانه فهو ما ذكره شارح المواقف حيث قال
واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع
عنه اما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث
المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما
عرفت من قصة الجاد واما بان الاضافة يتوقف على امتياز الذي
لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن وانما
اطنبنا الكلام في المقام لانه بلغ الامر فيه الى تكفير جماهير
اهل الاسلام فلا بد من الذب عنهم وما ذلك الفضل العظيم
الا من بابتغاء مدينة العلم وبابه صلعم وقال بعض اهل هذا البعض
من العرفاء وهو عين القضاة الهمداني قدس سره مشيرا الى برهان
اتفق عليه الصوفية الوجودية والحكماء على ان صفاته تعالى
ليس زائدا على ذاته ذواتا ناقصة وانما تكملها الصفات فاما ذات
الله تعالى فهي كاملة لا تحتاج في شيء من كمالاته الى شيء سواء
كان صفة له تع وغيرها اذ كل ما يحتاج في شيء من الاشياء الى
شيء كان كما هو لفظ المحتاج كذلك فهو ناقص هذه الكلية غير
بين ولا يبين كما يجيء تفصيله بعد ذلك ان شاء الله تعالى
و نقصان لا يليق بالواجب تع هذا مما اتفق عليه العقلاء و
العرفاء فذاته كافية للكل في الكل هذا عائدا الى ما قال الفلاسفة
في بيان هذه المسئلة الصفة الزائدة ان لم يكن كمالا يجب نفيها
عنه تعالى تنزيها عن النقصان وان كانت كمالا يلزم استكماله
بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا والجواب

ان بعض من امثال هذه
الحقائق لدى من
له حظ اصله
هكذا ...

عنه بان اللازم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشية عن
الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال وقال المصنف قدس سره
في شرح الفصوص ان للحق سبحانه كمالين ذاتيا واسمائيا واثبات
استكماله بالغير انما هو في الكمال الذاتي لا الاسمائي فان ظهور
اثار الاسماء يمتنع بدون المظاهر الكونية هذا كلامه وبه وبالجواب
الاول ينقدح البحث في قوله فهي لا يحتاج في شيء الى شيء وفي
دليله ايضا اعني قوله اذ كل ما يحتاج الخ فتفكر فيه وههنا
بحث اخر وهو ان هذا الكلام بعينه مذهب الحكماء النافين
للصفات الزائدة مطلقا على ما مر في تحقيق مذهبهم كما يدل
عليه قوله فهي اي ذات الواجب تع بالنسبة الى المعلومات
علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة
فانه بعينه ما مر في تحقيقه مذهب الحكماء مع انك قد عرفت
مما نقلناه لك من كتب الصوفية ان مذهبهم في هذه المسئلة
يخالف لمذهب الحكماء والمعتزلة وبعد التنزل عن جميع ذلك
فنقول بعد تسليم هذا الكلام لا يلزم نفي الصفات عنه تعالى
لما مر من كلام بعض العرفاء من ان ليس معنى اثباتها انه تعالى
محتاج اليها وانه يفعل الاشياء بها ولكن معناها نفي اضدادها
واثباتها في نفسه ونفيها عن غيره فتذكره وتدبر فانه من مزال
اقدام الرجال من اولي العلم والكمال وفي الحاشية فصفاته
تعالى نسب واضافات تلحق الذات المتعالية لقياسها
الى متعلقاتها انتهى والمقصود منه دفع توهم لزوم الكثرة في

ذاته تعالى بناءً على ما قال من انه بالنسبة الى المعلومات علم الخ
ولهذا قال وهي اي ذاته مع وحدته ليس فيها تثنية ونكثر بوجه من
الوجوه قال الشيخ الرئيس في تعليقاته وتجيبان بعقل انه واجب
الوجود وانه مبدأ وانه غاية وانه فاعل وانه كذا وانه كذا معنى واحد
لانه ليس هناك كثرة وانما يعرض ذلك بحسب الاعتبارات وقال
الشيخ ايضاً فيها الاول لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحد
من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون
قدرته حياته وحياته قدرته ويكونان واحداً فهو حي من حيث
هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته تعالى
هذا كلامه ولا يخفى وقعه ونفعه في المقام وقال في شرح الا
شراق ومما يجب ان يعلم ويحقق انه لا يجوز ان يلحق للواجب
اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة
واحدة هي المبدأية يصح جميع الاضافات كالرازقية ونحوها ولا
سلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب
الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما
كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا يتكثر على كل حال وهذا مما استفدته
من المص في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره هذا كلام شرح
الاشراق وقال الشيخ الرئيس في تعليقاته هذه السلوب والا
ضافات لا يتكثر بها الذات فان الاضافة معنى عقلي لا وجود له
في ذات الشيء والنفي والسلب معاني عدمية بل رفع الصفات

عن الشيء انتهى ولا يخفى عليك ان كلام الشيخ وشرح الاشراق
لا يفيد شيء منهما نفي الحيثيات المختلفة فيه تعالى كما لا يخفى
فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ولما فرغ عن القول
الكلي شرع في الاقوال المختصة بكل واحد منها فقدم البحث
عن علمه تعالى وقال في علمه تع اي القول في علمه تع انيته وكيفيته
وذلك لان العالم عند بعضهم امام الائمة من الاسماء الالهية
لانه اشرف مما سواه قال المص قدس سره في حاشية شرح المنقش
في اصطلاحات الكاشي جعلوا الحي امام الائمة لتقدمه على العالم
بالذات لان الحيوة شرط العالم والشرط مقدم على المشروط
طبعاً وعندي ان العالم اولى بذلك لان الامامة امر نسبي
يقتضي بعد الذي قام به معلوماً والحيوة لا يقتضي غير الحي فهو
عين الذات غير مقتضية للنسبة واما كون العلم اشرف منها
فظ ولهذا قالوا ان العلم هو اول ما يتعين به الذات دون الحي
لانه في كونه حياً غير مقتضي للنسبة كالموجود والواجب ولا يلزم
من التقدم بالطبع الامامة الا ترى ان المزاج المعتدل للبدن
شرط الحياة ولا شك ان الحيوة متقدمة عليه بالشرف انتهى
كلامه ولا يخفى عليك انه متى جعل العالم امام الائمة بكون امامته
بالنسبة الى سائر الاسماء بالنسبة الى المعلوم فكذا امامة الحي
انما يكون بالنسبة اليها فلا ينقدح في امامته عدم اقتضاء
صفة الحيوة غير الحي فلو اكتفى في اولوية العالم بالامامة بكون
المتقدم بالشرف انسب بها من المتقدم بالطبع لكان اولى

ولانه مرجع جميع صفاته من [illegible] الائمة [illegible] دون كما هو شأن تفصيله ان شاء [illegible] منه عفي عنه

انتهى كلام المص في تلك الحاشية الحق واتفق الكل من
الحكماء والمليين على اثبات علمه تعالى بذاته تع وبصفاته تعالى
وبما سواه من مخلوقاته من الممكنات كلها كلياتها وجزئياتها
بحيث لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
والبرهان على علمه تعالى لجميع ما سواه على مذهب المتكلمين
هو انه فاعل بالارادة للكل كما يجيء بعيد ذلك ان شاء الله تع
وكل فاعل وموجد للشيء بالارادة لا بد ان يتصور ذلك الشيء
ويعلمه لامتناع تحقق ارادة الشيء بدون العلم به على ما يحكم عليه
البديهة فهو تعالى عالم بجميع ما سواه وهو المط والبرهان على
علمه تعالى بذاته عند المتكلمين هو انه تع عالم بانه عالم بما عداه كما
انفا وكل من علم انه عالم بشيء فهو عالم بذاته وهو ضروري
يحكم عليه كل من له فطرة سليمة والبرهان الاخر على علمه تع
بذاته على مذهب المتكلمين انه تع حي كما يجيء بعيد ذلك ان شاء
الله تع وكل حي يعلم ذاته وهو بديهي فهو تعالى يعلم ذاته وهو
المط والبرهان على علمه تعالى بذاته وبما سواه على مذهب الحكماء
هو انه تعالى مجرد كما بين في موضعه وكل مجرد فهو عالم بذاته وبما عداه
فهو تعالى عالم بما عداه وهو المط والكبرى عند صاحب المحاكمات
بديهي لا يحتاج الى بيان ونظري عند غيره ويبينوه ببرهان
والبرهان الاخر على ذلك على مذهبهم هو انه تعالى يعلم ذاته
كما مر وذاته تعالى علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وهذه المقدمة بعد تنقيح وتجريد بديهي لا يحتاج الى مزيد بيان

الاشرذمة

الا شرذمة اي طائفة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبا بهم
فانهم يقولون انه لا يصح علمه تعالى بذاته ولا بغيره اصلا اما الاول
فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضي اثنينية
وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا تتحقق في الواحد الحقيقي واما الثاني
فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه لان العلم باحد
المعلومين غير العلم بالاخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول
عن الاخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في نفس العالم او
نفس الارتسام وصور الاشياء المختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات
كثرة الصور في الذات وهذه الصور معلولة له تعالى ضرورة امتناع
احتياج الواجب في صفاته الى الغير فيلزم كون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا والجواب عن الاول ان اقتضاء الاضافة التغاير الذاتي بين
المضافين غير مسلم ولم لا يكفي التغاير الاعتباري وهو متحقق
فيما نحن فيه فان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة
مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير
كاف كما يظهر عليك في علمك بنفسك وفيه بحث لانه يلزم الدور
لان العلم في اصله مشروط بالمغايرة التي جعلتموها طلبا في تحقق
الاضافة فلو جعلتموها شرطا في العلم لزم الدور والجواب بان
الذات من حيث يصح انها معلومة مغايرة لها من حيث يصح
انها عالمة فلا دور وحاصله ان المغايرة التي هي شرط في العلم هي
المغايرة الحاصلة بالفعل واما المغايرة التي هي مشروطة بالعلم
فهي المغايرة بالقوة حتى يتحقق صدق جهتي المغايرة فلا يحصل

الدور واعترض عليه بلزوم كون بعض كالاته حاصلاً بالقوة وهو
محال ولا خلاص من الدور الا بالتزام هذا الح فلا يصح ان يكون علمه
بذاته بطريق الاضافة واقول يمكن الخلاص من الدور بلا التزام هذا
الح بما ذكره الشيخ في توجيه علم الشيء بذاته لكل شخص حقيقة و
شخصية وتلك الشخصية زايدة ابداً على الماهية ثم ان كانت الحقيقة
مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص
والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع
الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر
من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من
حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع ولذلك المجموع اضافة
المعلومية الى تلك الحقيقة وهذا احسن ما يمكن ذكره في هذا الح
كذا في المباحث المشرقية للامام الرازي وانت خبير بانه يمكن اجراؤه
في الواجب اذا كان تشخصه عين حقيقته بالتغاير الاعتباري
كما مر في بحث ان الوجود المطلق فتذكر وتدبر قال الشيخ في تعليقاته
وكون ذات الباري عاقلاً ومعقولاً لا يوجب ان يكون هناك
اثنينية في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار
واحد لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني ولا يجوز
ان يحصل حقيقة الشيء مرتين كالعلم فلا يجوز ان يكون الذات
اثنين كما اذا عقلت انا معنى زيد يكون قد حصل ذاته في ذاتي
فيكون هناك اثنينية ذاتي العاقلة وذاته المعقولة هذا كلامه
وبالجملة الجواب عن الاول ظ لا اشكال فيه انما الاشكال في الجواب

عن

عن الثاني فانه داء عضال تحير في تبه مفاوزه عقول الحكماء
كما يجيء تفصيله ان شاء الله تعالى وفي تخصيص القدماء من
الفلاسفة بهذا الاستثناء بحث فان الصوفية ايضا ذهبوا
الى انه لا يعلم ذاته من حيث الاطلاق كما قال المص قدس سره
في شرح الفص الهوية الذاتية مطلقة بالاطلاق الحقيقي وهو
تقتضي بحقيقتها ان لا يعلم ولا يحاط وحقيقة العلم الاحاطة
بالمعلوم وكشفه على سبيل التميز عن غيره فحقيقة العلم لا يتعلق
بها اذ حقيقة الذات يقتضي ان لا يعلم والشيء اذا اقتضى امراً
لذاته فانه لا يزال عليه ما دامت ذاته وليس في قوة الحقيقة
العلمية ان يحيط بما يقتضي عدم الاحاطة به لذاته لان العلم
سواء اضيف الى الحق او الى الخلق لا يخرجه الاضافة عن حقيقة
اذ الحقايق لا يتبدل والعلم على كل حال نسبة من نسب الذات
متميزة عن غيرها فلا يحيط بالذات الغير المحاطة والا لزم قلب
الحقايق وخروجت الذوات عن مقتضياتها الذاتية وذلك بين
البطلان فان قيل العلم الذاتي عين الذات فلا يكون من هذا الوجه
غيرها فلا يمتنع على العلم الذاتي الاحاطة بالذات قلنا فعلى هذا
لا يكون الاحاطة للنسبة العلمية من حيث هي كذلك بل يكون الا
حاطة للذات ومرادنا قصور النسبة العلمية في حقيقتها من حيث
كونها نسبة من نسب لا الحجبة عن الاحاطة بكنه الذات المطلقة
تعالت وتقدست فعلى كل تقدير الاحاطة بالذات المطلقة
مح فلا يعلم اصلاً هكذا قال الشيخ مؤيد الدين الجندي في شرحه

لفصوص الحكم وقال ختم المحققين الدواني بعد بسط في الكلام
وازين تفصيل معلوم شد كه ذات حق تعالى در هيچ مرتبه عالم است
بوجود واتجه بعضى از سالكان مسالك تحقيق را اشتباه شده
كه چون در آن مرتبه نسبت تماما مستهلك اند بس علم بذات در آن
مرتبه نباشد بنابر آنكه علم نسبت است با مستلزم نسبت
بتحقيق منتفى است ومستلزم امرى شنيع كه سلب علم بذات
از حضرت حق سبحانه در مرتبه از مراتب تع عن ذلك علوا كبيرا
هذا كلامه وقد ظهر مما نقلنا وجه البحث على المص قدس سره في
هذا الاستثناء بحسب الظ فان تخصيص الشيء بالذكر لا يقتضي
نفي ما عداه وان كان المتبادر في مثال هذا المقام هو الحصر وتحقيق
المقام بان لا بعيد ذلك ان شاء الله تع ولما كان اشكل المباحث
في علمه تعالى هو البحث عن كيفية علمه تعالى بما سواه فانه مما تحير
فيه العقلاء واضطرب عنده الانظار والاراء واختلف فيه
المذاهب والاهواء واعترفوا بالعجز عن تحقيقها حتى الشيخ الرئيس
مع علو شانه قد اعترف بالعجز في هذا المقام في شفائه نوجه المص
قدس سره اليه اولا وقال ولما كان المتكلمون يعني جمهور الاشاعرة
لا المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات يثبتون صفات زائدة
على ذاته تع لم يشكل عليهم الامر في تعلق علمه تع بالامور الخارجة
عن ذاته تصور مرتسمة في ذاته تع مطابقة لها للامور الخارجة
بالمعنى المبين في موضعه زائدة عليه على ذاته تع فان قلت عدم
الاشكال عليهم غير لان هذه الصور موجودات بوجود

علمي وهذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب وهو فاعل
مختار ولا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا
الوجود موجودا في العلم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود الع
ليتسلسل الوجودات او ينتهي الى الموجب وكلاهما مح قلت قد
سبق ان الواجب تع موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكانت
علمه تعالى ليس صادرا عنه تع بالاختيار كذلك وجود الحوادث
في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره
بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علم بها كذا قاله ختم
المحققين الدواني وفيه تامل لانه لزم ان لا يكون لا ايجاب نقصانا
لجاز ان يتصف الباري تع به بالقياس الى مصنوعاته ودعوى ان
الايجاب بالنسبة الى الصفة كمال وبالنسبة الى غيرها نقصانا فجاز
ان يتصف الباري تعالى به بالقياس الى مصنوعاته ودعوى ان
الايجاب بالنسبة الى الصفات كمال وبالنسبة الى غيرها نقصان
غير بين ولا مبين فان قلت لو كان علمه تعالى صورا مرتسمة مطا
بقة لها لزم ان يكون الصور المرتسمة في ذاته تعالى غير متناهية ضرورة
ان المعلومات غير متناهية وهو بط ببرهان التطبيق لا جاز في
الصور كما صرح به في كتبهم قلت لا نم ان تصور المرتسمة المطابقة
لها يجب ان يكون غير متناهية بحسب المعلومات لجواز ان يكون
الاشياء الكثيرة معلومة بصورة واحدة مطابقة لها من جهات
وجهات مختلفة لا بد لنفي ذلك من دليل واني له ذلك وهو
علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما بين في موضعه واما

واما الحكماء والمعتزلة ومن يحذو حذوهم من نفاة الصفات
فهالم يثبتوها اى الصفات الزائدة على ذاته تع اشكل عليهم الامر
فى تعلق علمه تعالى بالامور الخارجة عن ذاته غاية الاشكال حتى
شكى مثل الشيخ الرئيس فى الشفاء وفى كثير من كتبه عن صعوبة
هذه المسئلة وقال انه لم يدرك حقيقة علمه تعالى فلا بأس لان
خطر العلم منا اضيق من ان يكون نحو ذلك الجناب العالى مطمح
لاسيما فى دار الغرور واضطرب كلامهم فى هذا المقام اعنى مقام
علمه تعالى بالامور الخارجة عن ذاته تع فان كيفية علمه تع بالمو
جودات المتغايرة له المتغايرة من مطارح افكار اعاظم الحكماء
لما يلزمهم من المحاذير والمحالات على كل واحد من المذاهب والاقوال
كما سياتى بيانه ان شاء الله تع وما نجى احد من المحققين فى كلام
احد منهم ما يفى لحل هذا المقام واما الاضطراب فى كلام الشيخ
ههنا فمن وجهين احدهما فى حقيقة العلم قال الامام فى المباحث
المشرقية فقد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم فحيث
بين ان يكون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة
فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج العلم فى مقولة
الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن
صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغيره ليس
الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصور المرتسمة فى الجوهر
العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط
الذى لواجب الوجود ليس لا عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل

فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور
المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة واجاب بعضهم
عنه بانه جاز ان يكون ابن سينا ذكر من تعريف العلم فى كل موضع
ما يحتاج اليه فيه وعليه تمييز عن الشيء الذى اريد تمييزه عنه
فى هذا الكلام وان اورد ذلك فى صورة التعريف ومثل هذا كثير
فى كلامهم مثلا اذا اريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك
المثلث هو المضلع فيتميز به عنها بذلك ولم يتميز عن سائر المضلعات
كالمربع ونحوه وبعضهم بانه اشارة الى المذاهب المختلفة فيه
للحكماء فلا اضطراب فى كلامه ولا يخفى ان كليهما ليس مما يسمن
ويغنى من جوع وخلاف الظاهر والمتبادر من كلام ابن سينا و
ثانيهما انه صرح فى مواضع من تعليقاته وشفائه بان علمه تعالى
بما عداه من الممكنات ليس بصور مرتسمة فى ذاته تعالى وبالغ فى
نفيه حيث قال فى تعليقاته انه تعالى يعقل الاشياء بعللها
واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور هذه الاشياء
عنه اذ له تعالى اليها اضافة المبدئية لا بان يكون ثمة فيه حتى
يكون صور الاشياء التى يعقلها متصورة فى ذاته وكانها اجزاء
ذاته بل يفيض عنها صورها معقولة وفى موضع آخر منها هو
تع يعقل الاشياء لا على انها يحصل فى ذاته كما نعقلها نحن بل
على انها تصدر عن ذاته فان ذاته سبب لها هذا كلامه وهو صريح
فى نفى القول فى علمه تع بالصور المرتسمة فى ذاته وقال الشيخ ايض
فى تعليقاته العلم هو حصول صور المعلومات فى النفس وليس

يعني به ان تلك الذوات يحصل في النفس بل اثار منها ورسوم
وصور الموجودات مرتسمة في ذات الباري تعالى اذ هي معلولات
له وعلمه تعالى بها سبب وجودها ولا شك انه صرح في اثبات
ان علمه تع بما سواه بالصور المرتسمة في ذاته تع كما قال بذلك ايضا
في اشاراته وحاصل ما قال الشيخ في الاشارات ان الاول لما
عقل ذاته بذاته لا بصورة زائدة عليه كما في علمنا بنفوسنا وكان
ذاته علة للكثرة اي لما عداه من الموجودات الخ بلا واسطة او
بواسطة كما يجيء في اخر الرسالة مع شرحه ان شاء الله تعالى
بما لا مزيد عليه لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقل الكثرة لذاته
لان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وهذه قاعدة
كلية عند الحكماء يبتني عليه كثير من احكامهم ومطالبهم
وللمتأخرين فيه ابحاث وانظار دقيقة وقال بعضهم لزوم
ذلك غير لازم وانما يلزم ذلك لو كانت الكثرة لازما بينا بمعنى الاخص
لذاته تع حتى يلزم من تعقل الملزوم تعقل لازمه البين بمعناه وهو
غير بين وسيظهر جوابه عليك فلا تغفل فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصورة الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه
ولا يلزم احتياج الواجب في صفته الذاتية الى غيره تع وهو مع
بديهية مترتبة ترتب المعلولات فهي اي صور الكثرة التي هي
معلولاته متأخرة عن ذاته تع لا تأخرا زمانيا حتى يلزم انفكاك
العلم عن ذاته تع بل تأخر المعلول عن العلة وهو يتقدم بالذات
ولا مجال للاستحالة فيه وذاته تع ليست متقومة بتلك الصور

الكثيرة

الكثيرة بها لامتناع تقوم ذات العلة بالمعلول ولا بغيرها ضرورة
امتناع افتقار الواجب في ذاته وتقومها الى غيره تع عنه علوا
كبيرا وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة
اياها فيه بحث لان من البين ان تكثر الصفات الحقيقية القائمة
به ينافي وحدة الموصوف وحدة حقيقية لا تكثر ولا تعدد فيه
بوجه من الوجوه قال في شرح المواقف ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة
الى اثبتوا له تع صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا
من جميع جهاته عندهم سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات
العلة كالصور المرتسمة في ذات العاقل او مباينة لها للذات العلة
كالمعلول الاول بالنسبة اليه تعالى فاذن تقرر صور الكثرة المعلومة
في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي تكثرا اي تكثر ذات الواحد القيوم بذاته وحاصل ح
حاصل ما قاله الشيخ ان واجب الوجود واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المتقررة فيه هذا كلامه في الاشارات ولا شك انه
مناف لما صرح به في غيرها من تصانيفه فقد حصل الاضطراب
بين كلاميه كما قال وبعد اللتيا والتي فهذا احد المذاهب المعتبرة
عند الصوفية والمتكلمين وبعض الحكماء في علمه تع بما عداه واعترض
عليه على الشيخ او على حاصل ما قاله في الاشارات وهو احد المذاهب
المشهورة في علمه تعالى بما عداه الشارح المحقق الطوسي بانه لا
شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته وارتسام صورها
فيه قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا قال الامام الرازي

اقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة
في مسئلتين من امهات المسائل احدهما ان البسيط لا يكون قابلاً
وفاعلاً معاً وههنا اعترف ان المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته
تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما
ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا السلوب
والاضافات وههنا اعترف بان لله تع صفات ثبوتية غير اضافية
والى هذا الثاني اشار بقوله وقول بكون الاول موصوفاً بصفات
غير اضافية ولا سلبية وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان
الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول
صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان مذهبه ان
الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول ولماهيات
والكميات والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون مجرد اضافات
فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات
الحقيقية انتهى كلام الامام وللبحث فيه مجال ويمكن ان يجاب
عن اعتراض المحقق بان الشيخ قد صرح في التعليقات بجواز الامرين
فيه تعالى حيث قال ولا يصح ايضا ان يكون فيها صفات مختلفة فانه
لو كانت تلك الصفات اجزاء لذاته كان فيه كما ذكر وان كانت تلك
الصفات عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات اما عن سبب
من خارج فيكون واجب الوجود قابلاً له ولا يصح ان يكون واجب الوجود
لذاته قابلاً لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك
العوارض يوجد فيه لذاته فيكون اذن هو قابلاً كما هو فاعل اللهم الا

ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فح يكون ذاته موصوفة
بتلك الصفات لا لان تلك الصفات موجودة فيه بل لانها هو
وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من
خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد
فيه لانه هو ولو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول
على هذا الوجه ولوازمه على هذا الوجه استمر هذا المعنى فيه وهو
انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم مطرد في جميع
البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك على
انها من حيث هي قابلة وفاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ
لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما فيه غير ما يكون اذ
هناك كثرة وثم وحدة وحقيقته انه يلزمه ذلك فيكون عنه وفيه
شيئاً واحداً وكل اللوازم هذا حكمها فان الوحدة في الاول هي عنه وفيه
لانها من لوازمه والوحدة في غيره واحدة عليه من خارج فهي فيه
لا عنه وهناك قابل وفي الاول القابل والفاعل شيء واحد انتهى
كلامه ولا يخفى انه صريح في تجويز القولين من الشيخ ولا شك انه قول
بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وفيه
بحث لان المحال انما هو كونه تع محلاً لها بحسب الوجود العيني لمعلولاته
الممكنة فليس الح بل هو موافق لما ذهب اليه الشيخ في تعليقاته ولا شك
في انه قول بان معلولات الاول غير مباين لذاته وفيه ما فيه لان الح هو كونه
غير مباين له بحسب وجوده العيني واما كونه غير مباين له بحسب الوجود
العقلي فاستحالته غير م وكذا مخالفته لما هو الظ من مذهب الحكماء فات

القائلين بان العلم الرباني بالصور يقولون بان صور جميع الموجودات
في ذاته تعالى مع مباينة ذواتها للذات المقدسة وان كان الحق ان جميع
الموجودات الممكنة غير داخلة في ذاته ولا مباينة لذاته كما قال الصوفي
لا بون ولا اصلة ولا شك في انه قول بانه تع لا يوجد شيئا مما باينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه وفيه ما فيه لان تلك الامور انما تكون
حالة في ذاته بسبب نفس ذاته وبمجرد اقتضائه من غير مدخلية لغيره
فيه فاستحالته غير مفهوم الى غير ذلك مما يخالف الظ من مذهب
الحكماء وعى فيه غاية الاحتياط حيث قيد المخالفة بالظ ولم يحكم بمخالفته
لما هو المحقق من مذهبهم ولم يحكم ايض باستحالة ما نبهنا عليه
من الابحاث والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تع كما مر في صدد
البحث مع الدليل وجوابه وظني ان القدماء من الحكماء لم يقولوا
بنفي العلم عنه تعالى للابتناء على ما ذهب اليه الصوفية من ان ذاته
تع يقتضي ان لا يحاط به على ما نقلناه عن المحقق الجندي مع جوابه
فانهم كانوا متألهين كالصوفية وافلاطون القائل بان علمه تعالى بما
عداه بقيام الصور اي بالصور القائمة المعقولة بذواتها لا بذاته
تع لا يلزمه المحاذير المذكورة فانه ذهب الى ان علمه تعالى بما عداه بصور
مجردة غير قائمة بشيء بل هي في نفسها وهو المسمى بين الجمهور بالمثل
الافلاطونية وقد حكموا ببطلانه وقال الامام في المباحث المشرقية
قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشار
الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا يتغير ولا يتبدل
وقال خاتم المحققين الدواني يمكن حمله على احتمال الذي ابداه

بعض

بعض المتأخرين من الفرق بين الحصول في العقل والقيام به
فيقال حينئذ مراده ان صور الممكنات حاصلة موجودة في علمه
الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة بذاته تع والدليل الذي ذكروه في
نفي المثل الافلاطونية انما يتم اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا
يخفى فيه بحث لان هذا الاحتمال انما يتمشى فيما كان شخصه ومثاله
قائما بالعقل ونفس ماهيته حاصلة في العقل بصورة قيام شخصها
ومثاله قائما بالعقل ولا شك ان هذه لا يتيسر فيما نحن فيه و
لهذا قال الاستاد نفسه في حواشيه القديمة على شرح التجريد
ان هذا الاحتمال جمع بين المذهبين اعني ان الحاصل في العقل
من الاشياء بل هو شخصها ومثالها كما ذهب اليه القائلون بالشبح
بالمثال ونفس ماهيتها وحقيقتها كما ذهب اليه المحققون وايض
على ما ذكره الفارابي يرجع قوله الى ان علمه تعالى بالاشياء بالوجه
الكلي المصون عن التغير والتبدل كالعلم بقعود زيد وقيامه
ولا يجدي نفعا فيما نحن فيه والمشاؤون القائلون بان علمه تع
بما عداه بصور يتحد مع العاقل كما قال باتحاد العاقل والمعقول
فلا يلزمهم شيء مما ذكره مما يخالف الظ من مذهب الحكماء وفي
نسبة هذا المذهب الى المشائين نظر وقال الامام في المباحث
المشرقية واعلم ان الشيخ في جميع كتبه مصر على ابطال الاتحاد
الا في كتاب المبدأ والمعاد فانه صرح هنالك بان التعقل انما يكون
باتحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عندنا وحاول بيان
ان واجب الوجود عاقل واورد الامام عبارته بطولها وانما ذكرها

مرومًا للاختصار وقال الشيخ في تعليقاته واما ما يقال انا اذا
عقلنا شيئًا فانا نصير ذلك المعقول فانه مح فانه يلزم ان يكون
اذا عقلنا الباري تعالى نتحد به ونكون هو وهذا الحكم لا يصح الا
في الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبداء المعقولات فهو يعقل الاشياء
من ذاته فكل حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل انتهى
وفيه نامل اما اولًا فلانه حينئذ يلزم ما مع سائر ما يترتب عليه
عليه تلك المحالات من نفي العلم عنه تع وقيام الصور العلمية
بذاتها واتحاد العاقل والمعقول وقد عرفت مما مر ما يمكن ان يكون
مستند المنع استحالة ما قال انها محالات حذرًا عنها لقوله
اوهكذا من الزام هذه المعاني التي هي مما يخالف الظ من مذهب
الحكماء من كونه تعالى فاعلًا وقابلًا معًا وكونه موصوفًا بالصفة
الوجودية وكونه محلًا لمعلولاته الممكنة المتباينة وفي حكمه في
المذهب الثلاثة ما الاستحالة وانها محالات وفي ... لا اشارات
بانه يخالف الظ من مذهب الحكماء وفي التعبير عنه بهذه المعاني
اشارة الى ترجيح ما في الاشارات على هذه المذاهب الثلثة التي
تكاد ان يكون محالًا لا سيما الاول فانه مح قطعًا كما ذكرناه وينفتح
من المقام ثلثة مذاهب في علمه تع بما عداه الاول مذهب الشيخ
في الاشارات والتعليقات والثاني مذهب افلاطون والثالث
مذهب الاتحاد والرابع ما اختاره المحقق الطوسي واليه اشار
الشارح المحقق الطوسي الى ما هو الحق عنده في علمه تعالى بما عداه
بل زعم ان هذا الذي هو الحق عنده مذهب المشائين في علمه تعالى بما

ومنها ما ظهر لي منه بعض الوهم عليه ... ليس موقفًا ... لعله كذا ... عليه ...

عداه

عداه وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو عرض عليه حتى لمعتقدين الروية
وقال هذا كلام قابل من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضًا في ادراك ما يصدر
عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبار
من نفسك لا يفي ببيانه وهو ما اشار اليه بقوله واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئًا بصورة تتصورها اي تلك الصورة وتستحضرها في
اي تلك الصورة صادرة عنك لا بانفرادك مطلقًا بل بمشاركة
ما بوجه من الوجوه من غيرك وهو على ما في الحاشية هو العقل
الفعال وفيه بحث لما تقرر في موضعه من ان النفس قابلة للصور
الفائضة عليها من العقل الفعال او المبداء الاول وليس للنفس
مدخل في حصول الصور له قيد فيها لا قيد به واستعدادها
لقبولها كما بين في موضعه كيف وقد صرح هذا المحقق في هذا الشرح
ايضًا بانه لا مؤثر في الوجود الا هو عند الحكماء ومع ذلك فانك
لا تعقل تلك الصورة نفسها بغيرها اي بصورة هذه الصورة غير
هذه الصورة نفسها بل كما تعقل ذلك الشيء بها اي بتلك الصورة بنفسها
لذلك تعقلها اي تلك الصورة ايضًا بنفسها اي لا بصورة اخرى
ومن غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتبارات
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط لا بصورة اخرى وعلى سبيل التركيب
في الحاشية اي تركيب مع اعتبار علمك بذاتك بهذه الصورة اعتبار

علمك بهذه الصورة بنفسها واذا كانت حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك من المعقول كما في الحاشية هذه الحال التي انك لا
تحتاج في دركك تلك الصورة الى صورة اخرى فاظنك بحال تعقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه فيما يصدر عنه
لذاته قال الاستاد قدس سره انه لا يفي ببيانه ولا بالتاثير له فان
الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات
مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه وغير غائب عنها وليس المعلول
الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره
وادراكه لادراكه والثاني ان يعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى
صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يقال اذا عقل النفس الصورة
بنفسها مع انها صادرة عنه بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج
العقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره اليها بل
تعقل النفس الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا
حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كان النفس
عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون
الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا المعنى وليس الامر كذلك
فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة
كما يشهد به الوجدان انتهى والى هذا اشار المصنف في حاشيته بقوله
لقائل ان يقول شرط تعقل الشيء من غير حدوث صورة ان يكون
ذلك الشيء ذات العاقل او حالا من احواله لان ذاته واحوال ذاته اقرب
الاشياء اليه فلا يبعد ان لا يحتاج في تعقلها الى صورة زائدة عليه

بخلاف

بخلاف الامور المباينة انتهى والجواب عنه بان الشارح المحقق
قد سلم ان ما ذكره اقناعي ليس برهانيا كما صرح به صاحب المحاكمات
ليس بشيء لان تجويز اثبات هذه المطالب العالية بامثال هذه الخطابات
ليس من طور المحققين والله اعلم الثالث ان قوله ولا نظن ان كونك
محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها اي تلك الصورة فانك
تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها لذاتك وذلك بين وبما كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي صفة
الحصول هو شرط في تعقلك اياها اي تلك الصورة ضعيف
لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العقل
او وصفا له والرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك
بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل اي تعقل الصورة كذا
في الحاشية من غير حلول فيك غير ظاهر بل يكاد ان يكون مصادرة
الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد ان حصوله بالنظر
الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل
اوكد واقوى فلا يكون دون حصوله للقابل مم لكن لا نم ان الحصول
على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل كما ان حصول السواد
للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى
من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به والى هذا اشار المعـ
بقوله فيه تامل فان حصول الشيء لقابله انما يكون بالحلول فيه
والقيام به بخلاف حصوله لفاعله فانه لا معنى لحصوله لفاعله

الاصدور عنه وتحقيقه عنده ولا شك ان حصوله على الوجه
الاول اقرب الى التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثاني
تامل انتهى وفيه بحث لان هذا البحث ساقط عن الشارح المحقق
ووجهه ما اشار اليه الشيخ في تعليقاته وجوده تعالى مباين
لسائر الموجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات فان تعقله
على انه مبدا فاعلي وتعقل غيره على انه مبدا قابلي وقال في موضع
اخر منها ايضا اضافة البارئ الى هذه المعقولات اضافة فاعلية
قابلية لان وجودها من علمه تعالى بها فهو تعقلها من ذاته ثم يتبع
عقليتها لها وهي اضافة الفاعل للشيء ولو كان ما يتبع عقليته لها وجودها
كانت الاضافة اضافة قابلية لانها تحصل فيه من خارج هذا كلامه
وفيه تصريح بان تعقل الاول ليس كتعقل غيره بل هو مباين له فانه
مجرد علاقة الصدور بلا حصول وقبول بسبب تعقل الاول تعقله
وليس الامر كذلك في الشاهد فايرادها الخامس على الشارح المحقق
ساقط وسياتي مزيد تحقيق في هذا المقام ان شاء الله تعالى
وبهذا ظهر اندفاع ايرادهما على قوله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو اي
العاقل الفاعل لذاته عاقل بها اي المعلولات من غير ان يكون
هي اي المعلولات وصورها حالة فيه في العاقل الفاعل لذاته فان
ما مر من الايراد متوجه عليه كما لا يخفى وجوابه ما ذكرناه فلا نعيد
فانه قانون ينفعك في كثير من الالهيات ولكن يرد عليه انه اذا كان
تعقله على ما ذكره الشيخ لا يكون لتخصيص هذا الحكم بالمعلول
الاول كما ذكره الشارح المحقق وجه وجيه فتامل وقد تقدم
هذا الكلام بين يديك والقيناه عليك فاقول قد علمنا ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين كما سبق ستوقف وحكمت بان عقله لذاته علة
لعقله لمعلوله الاول بناء على ان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول والسادس من اعتراضات الاستاد الدواني قدس سره
ان قوله فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا و
احدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الثاني له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي
كون احدهما مباينا للاول والثاني مقتضيا فيه فحكم بهذا ان المعلول
الاول بالاعتبارات الثلث التي لا يزيد عليها في الخارج علة المعلولات
الثلث كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات
متباينة فيه انتهى وهذا الايراد بعينه مذكور في المحاكمات
واشار المص في الحاشية الاتية الى جوابه وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعني ذاته تعالى وعقله لذاته اعتباريا محضا فاحكم
بكونه اي التغاير في المعلولين اعني المعلول الاول وعقل الاول
له كذلك اي اعتباريا محضا في كل شيء قال صاحب المحاكمات
لما استضعف الشارح ظن المتكلم بمطلوبه بالمقدمات الخطابية
برهن على المطلب بانه قد ثبت ان المبدا الاول عالم بذاته وثبت
ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله

فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدين
لا محالة وكان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير
المعلولين ولقائل ان يقول لا نم انه اذا كان التغاير بين المعلولين
ايضا كذلك الا ترى ان العقل الاول باعتباراته الثلثة العقل
والنفس والفلك ولا شك انها متباينة غير متحدة بالذات
تامل انتهى وقد اشار المص الى جواب ذلك في الحاشية والظاهران
هذا ايضا دليل خطابي لا برهاني كما يشعر به قوله فاذا حكمت
من غير تعرض لزوم الثاني للاول كما يشهد به الفطرة السليمة انتهى كلامه
وفيه بحث يلزم ان يكون مثل هذا المحقق في مثل هذا المطلب العالي خطابيا
كلها لا يفيد اليقين مع انه في صدد اثباته بالبرهان المفيد لليقين
واستبان منه ان قوله فاذن وجود المعلول الاول في الخارج هو نفس
تعقل الاول اياه من غير حاجة الى صورة مستانفة تستانف في ذات
ذات الاول نعم عن ذلك لا يثبت ببرهان يعتد به في العلوم الحكمية و
السابع من اعتراضات المولى الاستاد عليه انه اذا كان وجود المعلول
هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب امر صادر عنه بالاختيار
عنه فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها
بالاختيار والا لزم التسلسل او الدور فاذا لا يكون صدور المعلول
الاول بالاختيار بل بمحض الايجاب وفيه بحث لان الكلام في مذهب
الحكماء ولا شك ان ذلك ليس محذورا عندهم فليس هذا ايرادا على
المحقق ثم بعد اثبات ذلك بما عرفته وتصويره فنقول لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها الجواهر العقلية بحصول صورة

في الجواهر العقلية وارتسامها فيها وفي تخصيص الحكم بما ليس
بمعلولات لها اشعار الى ان تعقل الجواهر العقلية لما هو معلول لها
ليس بحصول صور فيها بل بحضوره عندها لانحصار العلم في النوعين
وقد قال بعضهم ان علوم العقول حضوري لا حصولي وقال
بعضهم انه حصولي لا حضوري كما اختلفوا في علمه تعالى وفيه اشارة
الى الجمع بين الرايين وفيه انه قد تقرر عند الحكماء لا سيما هذا المحقق
انه لا مؤثر في الوجود الا هو فيكون على هذا علمها بجميع الكائنات
حصوليا لا حضوريا فتامل وهاهي الجواهر العقلية بعقل الاول
الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب على ما صرح
به هذا الشارح في هذا الشرح في جواب اسولة ابي البركات البغدادي
حيث قال وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول وجعل المراتب شروطا معدة
لافاضته نعم وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل ينتهون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه
الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لما يمكن ذلك منه فيما
لما استنبطوه وبنوا مسائلهم عليه كانت جواب له في قوله لما كانت جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود اى على الوجه
الذي يكون موجودا في الخارج عليه حاصلة فيها في الجواهر العقلية
ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كذا في الحاشية وفيه

لان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وكون علم الجواهر العقلية
بالاول الواجب علما تاما غير تام فانهم ايضا كالبشر لا يعلمون الواجب ولا يدركونه
بكنه الحقيقة وبما كان الواجب علة في نفس الامر كما تقرر بينهم فلا يلزم ان
يكون جميع صور الموجودات حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه الثامن من اعتراضاته عليه ان تعقل
تعقل الواجب صور الموجودات الجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية
وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور الحاصلة فيها ان ارتسام
صور الجزئيات المادية انما يصح في جواهر جسمانية ليس مستقيما على اصول
الفلاسفة لان المجرد لا يدرك الجزئيات المادية الا بالات جسمانية ترتسم
صورها في تلك الالات ليس تلك الجواهر الات الموجب بل نفس تلك الجواهر
المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها المحقق هنا لما
ويمكن الجواب عنها بانها وان لم يكن الات للواجب لكنها كالالات له تعالى
وارتسام صور الجزئيات المادية يمكن ان يكون في القوى المادية للافلاك
ولانها وهي بالنسبة الى جواهر عقلية كالالات وهي بالنسبة اليه تعالى كالالات
وبالجملة امر هذه المناقشة سهل فاذن لا يعزب لا يخرج عن علمه تعالى مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة اللازمة
على القدماء النافين لعلمه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور بانفسها والشيخ
القائلين باتحاد العاقل مع المعقول بل من غير لزوم محذور من المحاذير اللازمة
على الشيخ انتهى كلام المحقق الطوسي في حاشيته قال الوجود ليس لاجل
الاول سبحانه وتلك الجواهر وما انطبع صورة فيها فعلمه سبحانه بذاته عين
ذاته وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه وعلمه بما انطبع صورته فيها

فيها بحضور الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها فانها حاضرة عنده تعالى
والحاضر عند الحاضر حاضر ولا يخفى انه لما كان جميع كل ما عداه الاول معلولا
له وعلمه تعالى بمعلولاته وجودها عنده وصدورها عنه فاي حاجة الى
توسط الصور المنطبعة في تلك الجواهر في اعتبار علمه سبحانه بالموجودات
نعم يحتاج اليه في اعتبار علمه بالمعدومات لا بجزئياتها وانما احتاج اليه في
اعتبار علمه تعالى بالمعدومات لما تقرر من ان المعلوم وجب ان يكون موجودا
لان تعلق العلم بالنفي الصرف محال بديهة ولهذا قالوا بالوجود الذهني وفيه
اشكال قوي لان الموجود ايضا يجب ان يكون معلوما ضرورة ان كل موجود
لا يصدر الا عنه تعالى وصدور الاشياء عنه تعالى لا يكون لعلمه به قال
الشيخ في تعليقاته ان صدر وجودها عنه بعد عقليتها لها يلزم ان يكون
موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت
موجودة يجب ان يتقدم وجود عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية
فاذن يجب ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها هذا كلامه وبه يندفع
الاشكال القوي وبه تقرر الايراد الاول من الايرادين المذكورين في الحاشية
ويندفع ما ذكره ثانيا من الاحتياج اليه في علمه تعالى بالمعدومات لانا اذا
كان نفس عقليته لها نفس وجودها فلا يحتاج الى الصور المنطبعة في
علمه بالمعدومات لان المعدومات انما هي معدومات بالنسبة الينا
اما بالنسبة اليه تعالى المتعالي عن الزمان والمكان فجميع الاشياء بالنسبة
اليه في الازل موجودات بل واجبات قال الشيخ في تعليقاته وقد
يتشكك فيقال ان تلك الاشياء غير موجود بالفعل بالقوة فيصح علمه
يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شيء فانه واجب بسببه وبالاضافة

اليه فيكون موجوداً بالفعل بالاضافة اليه فسبب كل موجود انه يعلمه
فاذا علمه فقد حصل وجوده فهو يعلم الاشياء دائماً وسيأتي مزيد بحث
فيه ان شاء الله تعالى هذا وقد اعترض ايضاً على الشارح المحقق الطوسي الشيخ
الفاضل جمال الدين يوسف بن مطهر الحلي في كتاب اسرار الحكمة والمولى
صدر الدين تركه في كتاب الحكمة الرشيدية بما مر من الايرادات وغيرها
ونورهما بعد ما ذكره المص بقوله واورد عليه على الشارح المحقق بعض
شارحي فصوص الحكم ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة
مسبوقة بالعدم الذاتي لا الزماني الذاتي لاصول الفلاسفة وليس
منهم من العدم الذاتي [illegible] عدمه الذي [illegible] ذات الممكن فان ذات الممكن
لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم كما تقرر في موضعه معلومة للحق سبحانه
قبل وجودها لان ما لا يعلم لا يمكن اعطاء الوجود له فالعلم به حاصل
قبل وجوده ضرورة فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها اي
وجود الجوهر بحقيقته فهو عين [illegible] حقيقة [illegible] بالضرورة لان
العلم قد يكون واجباً بالذات كعلمه تعالى بذاته وقد يكون صفة ذات
اضافة وقد يكون اضافة محضة بخلاف الهوية فان قلت علمه تعالى بذاته
مغايرة لعلمه بمعلولاته وهذا العلم هو المسمى بالعقل قلت حقيقة العلم و
حدة والمغايرة بين افرادها اعتبارية اذ اختلافها بحسب التعلقات فهي
لا يقدح في وحدة حقيقته والحق انه تعالى يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته
لا بامر اخر ويمكن الجواب عنه بما مر من انه لو لم يكن عقلية نعم لها عين وجود
لزم التسلسل وان وجوب معلوميتها قبل وجودها غير مسلم وقال العلامة
ابن المطهر الحلي وكيف يصح الحكم بان تعقل الشيء هو نفس وجود ذلك الشيء

في نفسه فان تعقل الشيء صفة العاقل ووجوده ليس صفة له على انه
يلزم ان يكون علم واجب الوجود مستفاداً من الامور الخارجية وان لا يكون
عالماً بالشيء الا بعد وجوده فالحوادث غير معقولة حال عدمها والاشياء
التي ليست بصادرة عنه تعالى يلزم ان لا يكون معقولة له وجوابه ما مر
آنفاً في كلام الشيخ من ان جميع الاشياء بالنسبة اليه تعالى موجود بل
واجب الى اخر ما مر في كلام الشيخ آنفاً وما ذكره هذا الفاضل كله ساقط
ولا يرد على الشارح المحقق لان تحقيقه نعم كما عرفت مباين لتحقيق غيره فافهم
وايضاً يرد على الشارح المحقق انه يبطل بذلك التحقيق في علمه تعالى العناية
المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلي العقلي وهو ان يكون سبباً للوجود
الخارجي المتعلق بالكليات كلياً وبالجزئيات كلياً ايضاً لانه تعالى يعلم
الاشياء باسبابها والعلم بالشيء باسبابها لا يكون الا كلياً كما يجيء البحث
ان شاء الله تعالى السابق ذلك العلم على وجود الاشياء وانما يبطل بذلك
العناية لانها متقدم وسابق على وجود الاشياء فكيف يكون العناية التي
هو علمه تعالى بها عين وجودها وتوضيح المقام ان القضاء عند الفلاسفة
عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجود واكملها والقدر عبارة
عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
وعلى ما ذكره لا يبقى فرق بين القضاء والقدر عندهم ويكون احدهما
عين الاخر مع ان الفرق بينهما ثابت عندهم ويمكن الجواب عنه بانه
لم لا يجوز ان يكون الفرق بينهما عندهم بالاعتبار بالذات وسبق العناية

على وجود الاشياء يجوز ان يكون ذاتيا لا زمانيا فتامل وايضا
يلزم احتياج ذاته تع في اشرف صفاته الذي هو العلم على ما صرح به
المحقق الى ما هو غيره صادر عنه في الحاشية فانه اذا كان علمه سبحانه
ببعض الاشياء بواسطة انطباع صورة في الجوهر العقلية يلزم حاجته
سبحانه في العلم الى غيره تعالى الله عما يقول الظالمون انتهى وفيه بحث
لان القايل ان يقول استحالة ذلك غير مسلم عندهم قال الشيخ في تعليقاته
الاول هو السبب في لزوم المعلومات له تعالى ووجوبها عنه لكن على ترتيب
وهو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو مسبب معلوماته
فيكون بعض الشيء متقدما علية على بعض فيكون بوجه ما علة لان
عرفنا الاول معلوله وبالحقيقة فانه علة كل معلول وسبب لان علم كل
شيء ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول
هو علة لان عرف لازم العقل الاول فهو ان كان سببا لان عرف العقل
ولوازمه فبوجه ما صار العقل الاول علة لان عرف الاول تع لوازم ذلك
العقل ذلك الاول هذا كلامه وهو صريح فيما ذهب اليه المحقق ويؤيد
تاييدا تاما فتامل ولما كان مذهب المحقق عند بعض شارحي العقود
باطلا قال وتحقق تعريضا عليه بان ما ذكره ليس بحق ان من انصف من
نفسه علم ان الذي ابدع الاشياء الابداع في اصطلاح الفلاسفة
هو الايجاد لا عن مادة ومدة ولما كان هذا موهما لان هذا الابداع باعتبار
نفس الماهيات وانها مجعولة بجعل الفاعل عطف عليه قوله واوجدها
اي الاشياء من العدم الى الوجود تنبيها على ان ابداعها وايجادها باعتبار
وجودها لا باعتبار الماهيات انفسها فان الاشاعرة والاشراقية

من الفلاسفة ذهبوا الى ان الماهيات مجعولة بجعل الفاعل والصوفية
الوجودية والمشاؤون من الفلاسفة على انها ليست مجعولة بجعل الفاعل
واثر الفاعل انما هو نفس الوجود سواء كان العدم زمانيا كما في الحوادث
او غير زماني كالقديم بالزمان كالعقل الاول على مذهب الفلاسفة
يعلم تلك الاشياء بحقايقها وصورها الملازمة تلك الصور لها لحقايق
الذهنية والخارجية فان اللوازم للشيء على ثلثة اقسام الاول ما يكون لازما
للشيء من حيث هو هو وهو المسمى بلوازم الماهيات والثاني لازم الشيء
بحسب الوجود الذهني دون الخارجي قبل ايجاده اي ايجاد المبدع اياها
اي الاشياء والا وان لم يعلمها قبل ايجاده اياها لم يكن اعطاء الوجود لها
للاشياء وبعد ما فيه من المسامحة فان الوجود امر اعتباري لا يتعلق
به الاعطاء واثر الفاعل انما هو جعل المعلول بحيث يصح ان ينتزع منه
العقل الوجود على ما تقرر في موضعه ففيه بحث اما اولا فلان القبلية
بالذات مسلم وهي لا ينافي ان يكون العلم بها عين وجودها والقبلية
بالزمان غير مسلم ولا بين ولا مبين واما ثانيا فلان الايجاد الايجادي لا يتوقف
على العلم فضلا عن ان يكون قبل الايجاد ومما يقدح في دعوه هذا المحقق
قبلية علمه تع على ايجاده اياه ما ستنقل من الشيخ الرئيس فلا تغفل
واذن كان علمه تعالى بالاشياء قبل ايجادها فالعلم بها بالاشياء غير وجودها
ضرورة امتناع كون السابق على الايجاد عين المتاخر عنه فكون العلم الاول
سبحانه بها عين وجودها كما ذكره المحقق بط وهو غلط وفيه بحث
اما اولا فلما عرفت انفا من الايجاب في مقدمات هذا الكلام واما ثانيا
فلان كون علمه تعالى ببعض معلولاته عين وجودها مما يجب قبولها على

القائلين بالوجود الذهني على ما بينه الشيخ في تعليقاته كما مر بيانه منه
وتفصيله انه قال الشيخ في تعليقاته كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر
بواسطة عقليته له وهذه الصورة المعقولة له يكون نفس وجودها نفس
عقليته لها لا تمايز بين الحالين ولا يترتب احدهما على الاخر فيكون عقليته
لها مما يزال الوجود ها عنه فليس معقوليته لها غير نفس وجودها عنه
فاذن من حيث هي موجودة كان وجود الباري تع ليس الا نفس معقوليته
لذاته فالصور المعقولة له يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا
ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك
المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية فانه يجب ايضا ان
يكون قد عقلت اولا حتى وجدت وذلك الى ما لا نهاية له ويكون انه عقلت
لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها وعلة
وجودها وجودها وقال ايضا الصورة المعقولة اما ان توجد عنه بعد ان
يكون معقولة فيكون قبل وجودها موجودة لانها ان لم يكن موجودة لم
يكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة
لم يكن معقولة اي يعقد مما عقلت لها وذلك الى غير النهاية والكلام في
ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة وهي بعض من لوازمه فيكون
قد عقلت هذه ايضا بواسطة صور معقولة اخرى والكلام في هذا كا
لكلام في هذه فيتسلسل الامر هذا كلامه ولا شك انه برهان قاطع على انه
يجب ان يكون علمه تعالى بمحض معلولاته عين وجوده ضرورة ان تعلق
العلم باللاشيء المحض مع بديهية كما قالوا في اثبات الوجود الذهني ولا محيص
منه الا بمنع تلك المقدمة ونفي الوجود الذهني كما ذهب اليه جمهور المتكلمين

وذلك
لما ان نفي
اثبات الوجود
الذهني بتعلق
العلم بالشيء المحض
محالة بديهية فثبت ان
ما هو غير موجود لا يعقل
منه

والقول بارتسام الصور
ونفي ... علمه تعالى
بمعلولاته عين وجودها
الذهني وغيره
من مذهب
الصوفية
في ...
منه

فمن يريد ان يبطل ما ذكره المحقق الطوسي لزمه ان يبطل هذا والاحق يمكن
ابطال ما ذكره نعم دليل المحقق ليس بشيء فتثبت بالتوجيه الاول فانه من الماخذ
لما كان مذهب الشيخ في الاشارة اعني القول بارتسام الصور في ذاته كما
هو مذهب الاشاعرة حقق في نظر هذا البعض من شرح الفصوص ... ب
يجيب عن ايرادات المحقق عليه فقال والقول باستحالة ان يكون ذاته تع
وعلمه الذي هو عين ذاته محلا للامور المتكثرة انما يصح اذا كانت الامور
المتكثرة غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق من العلماء الرسمية والحكماء
المقيدين باحكام العقول المحجوبة للاوهام اما اذا كانت تلك
الامور المتكثرة التي هي الممكنات عينه تعالى من حيث الوجود والحقيقة
على ما علمت مما سبق من تحقيق مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود
وغيره باعتبار التقييد والتعين فلا يلزم اي كون ذاته تعالى وعلمه الذي
هو عين ذاته محلا للامور المتكثرة وعدم لزوم ذلك ظاهر وفي الحقيقة
ليس حالا ولا محلا متغايرين بالذات بل شيء واحد ظهر بالمحلية تارة وبا
الحالية اخرى فانه عند المحققين لا غير والاعتبار المسمى بالعالم عينه
سبحانه فهو الحاكم في مقام جمع الاحدية محكوم في مقام التفصيل والكثرة
فعين الصورة المتجلية على القلب عين الصورة القلبية في الحقيقة وان
اختلفت بالقابلية والمقبولية واذا كان العين واحدة وليس في الوجود
غيره فالذي ظهر في صورة هو الذي ظهر في صورة اخرى فعين النور
هو عين الظلمة وعين الظلمة هو عين النور وكذا جميع المتضادات
لانها حقيقة واحدة ولما كان هذا الجواب مجملا بل موهما لكون علمه تع
بما عداه طريا بصورة زائدة على ذاته وليس كذلك اراد المصنف ... ان يبين

ان علمه تعالى بذاته وبجميع ما عداه ليس بصورة زائدة على ذاته وبزيد
في تحقيق المقام فنقول زيادة تحقيق في ان علمه تع بذاته وبما عداه
ليس بصورة زائدة على ذاته وذلك لانه اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته
لا بصورة زائدة عليه مساوية له فهو باعتبار انه يعلم ويعلم يكون عالما
ومعلوما وباعتبار انه يعلم بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علما فهناك
امور ثلاثة لا تمايز بينهما الا بحسب الاعتبار قال الشيخ في تعليقاته واجب
هو عقل لانه هوية مجردة وهو عاقل لان ذاته له وهو معقول لان هويته
المجردة لذاته وكون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب ان يكون هناك
اثنينية في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن
في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني ولا يجوز ان يحصل حقيقة شيء
مرتين كما يعلم فلا يجوز ان يكون الذات اثنين كما اذا عقلت انا معنى ذاتي
يكون قد حصل ذاته في ذاتي فيكون هناك اثنينية ذاتي المعقولة وذاتي العاقلة
واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال
في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحصل في ذاته صورة مساوية
لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته
موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع
عينيين مثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل
حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الاخر واخرى بان علم الشيء
بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر
عند العالم بنفسه لا بحصول صورة ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول
والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت

كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور
الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس
من حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشيء ما وبهذا التقرير يندفع الاشكال
في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية
مستلزمة للاضافة واذا اعتبر كون ذاته سببا على نفسه لحقه النورية
اي الظاهرية بنفسها المظهرية لغيره لان النور المظهور ليس الا الظاهر
بنفسه المظهر لغيره قال بعض المحققين بعد البسط في الكلام فالنظر
الان اسم النور احق واولى بالمنير نورا من غيره او بالمنير في ذاته المنير
لكل ما سواه فاعتقد انه يحق عليك الحق فيه وبه تحقيق ان اسم النور
احق بالنور الاقصى الاعلى الذي لا نور فوقه ومنه تنزل النور الى غيره
بل اقول ولا ابالي اسم النور على غير النور الاول مجاز محض اذ كل ما سواه
اذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من
غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار
الى المستعير مجاز محض ولو قال واذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على
من سواه لحقه النورية كما قال في كتابه العزيز الله نور السموات والارض
الاية لم يكن بعيدا الا ان يقال انه يوهم الاحتياج في النورية الى غيره
تع وليس بشيء لانه لا غير عند الصوفية الوجودية كما مر مرارا وان
اعتبر كونه تعالى واحد المعلومة غير فاقد لمعلوم من هذه الحيثية
غير غائب عنه عن معلومه تعين نسبة الوجود والشهود ولو حدية
والموجودية والشاهدية والمشهودية قال بعض المحققين الواجد من لا
يعوزه شيء مما لا بد منه وكل ما لا بد منه في صفات الالهية وكمالها

يجو

فهو موجود لله تع فهو بهذا الاعتبار واجد وفي مقابلة الفاقد وا
والشاهد يرجع معناه الى العالم مع خصوص اضافة الى الامور
الظاهرة ولاشك ان علمه تعالى بذاته تع وبهذا الاعتبار التي هي صفة
لا يحتاج الى صورة زايدة عليه على الذات فثبت ان علمه تع بذاته
وبصفاته عين ذاته وليس بصورة زايدة على ذاته اما في الذات فظ
واما في الصفات فلانها بانفسها حاضرة عندنا فكذا عنده تع
وكذلك علمه تعالى بماهيات الاشياء وحقايقها والكلية هويتها
ى حقايقها الجزئية ذهنية كانت وخارجية لا يحتاج الى صورة
زايدة على ذاته تع فثبت ان علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع ماسواه
من الممكنات ليس بصورة زايدة عليه وهو المطلوب اما الاولان فظ ن
مما مر واما الثالث فلما اشار اليه بقوله فان ماهياتها اي الاشياء
وهوياتها بالمعنى الذي ليست عبارة الا عن الذات المتعالية متلبسة
بأحد هذه الاعتبارات المذكورة التي هي الواجدية والموجودية و
الشاهدية والمشهودية وقد ظهر مما مر مرارا هذه الدعوى فانه قد ظهر
ان كل معلوم موجود فهو حق ظهر في صورة خلق فماهيات الاشياء
وهوياتها ايضا حق ظهر في صورة الماهيات والهويات قال المص
في شرح النقش حقايق الاشياء تعينات وتميزات وجود حق است
سبحانه در مرتبه علم ومعناه ان تعينات وتميزات خصوصيات
شئون واعتبارات است در غيب ذات الوجود يتجلى بصفة من الصفات
فيتعين ويتميز عن الوجود المتجلي بصفة اخرى فيصير حقيقة ما من الحقايق
الاسمائية وصورة تلك الحقيقة في علم الحق سبحانه هي المسماة بالماهية

وتعين

والعين الثابتة هي الصور الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية وتلك
الصور فايضة من الذات الالهية بالفيض الاقدس والتجلي الاول
بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو ظهورها
لكمالها فان الفيض الالهي ينقسم الى الفيض الاقدس والفيض المقدس
وبالاول يحصل الاعيان واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني
يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها المنتشبة بعضه
اخرى للذات كالمتعالية التعين بعضها عن بعض جدا وفرادى على وجه
كلى لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة بين كثيرين وجزئي يمنع نفس
تصوره عن وقوع الشركة وفيه رد على الفلاسفة القايلين بان علمه تع
بالجميع مما سواه ليس الا بوجه كلي في الفلسفة بمعنى انه تحدث في نفس
الحق سبحانه عما يليق به بل بعض البعض متاخر الرتبة عن البعض و
كلها تعقلات ازلية ابدية على وتيرة واحدة انتهى والمقصود منه
واضح وفي تاخر رتبة البعض في التعقل عن البعض تامل قال الشيخ
في تعليقاته وهو يعقل ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود و
كل المعقولات حاصلة له حاضرة عنده بالسواء في كل حال اعني قبل و
جودها ومع وجودها لا يتغير بوجه وهو يعقل الاشياء معا ولا يعقلها
شيئا فشيئا حتى يستكمل بمعقول ويتسبب الى معقول احد فان عقله
بالفعل فهو يعقل الاشياء معا دايما ويعقلها الى ما لا نهاية له والعقل
البشرية لانها بالقوة ليس بالفعل لا يعقل الاشياء معا ولا دايما و
لا نهاية بل يعقلها شيئا فشيئا ويتسبب بما يعقله الى ما يعقله هذا
واذا كان ماهيات الاشياء وهوياتها عين الذات المتعالية فلا يحتاج

الواجب لذاته في العلم بها بالماهيات والهويات الى صورة زايدة على ذاته
كما لا يحتاج اليها في علمه سبحانه بذاته وظني ان الاقدمين من الحكماء لم يريدوا
بقولهم صفات الواجب عين ذاته الا هذا المعنى الذي حقق في
هذا المقام واذا لم يحتج في العلم بها الى صورة زايدة عليه فلا فعل
هناك ولا قبول قال بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات
الاسم الظ والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه
تع والفعل والقبول له يدان فهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالا
خرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما وجد الشيء الا نفسه
وليس الايجاد الا اظهاره واذا كان الامر كذلك فما ذكره المحقق الطوسي
من انه يلزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا نوع لانه انما يتصور
فيها اذا كان هناك غير ولا غير ههنا في الحقيقة فلا فعل ولا قبول
لانهما بالضرورة انما يتصوران بين المتغايرين ذاتا ولا حلول ولا محل كما
قال المحقق من ان مذهب الشيخ في الاشارات قول بكونه تع محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تع عما ذلك علوا كبيرا فان ذلك انما يتصور
اذا كانت معلولاته الممكنة مغايرة لذات الواجب لذاته وليس فليس
ولا احتياج في شيء من كمالاته الى ما هو غيره صادر عنه تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا لان العقل الاول مثلا هو عين الواجب في الوجود
والحقيقة فلا يرد ما اورد بعض شارحي الفصوص على ... فيما قال ان علمه
تعالى بما عداه انما هو بصورها المرتسمة في العقل الاول لانه هو الواجب
في الوجود والحقيقة وقد قررنا كلام المحقق واجبنا عن هذا الصدور
فيما مر فلا تغفل وههنا اشكال وهو ان ما ذكره من انه لا فعل هناك



ولا قبول وغير ذلك من الامور المنفية مناف في الجملة لما قالت الصوفية
الوجودية من ان الاعيان الثابتة وماهيات الاشياء اثر الفيض
الاقدس وتجليه وجوابه بوجه لا تكلف فيه لا يخفى عن غيرنا ثم لما فرغ
المص عن التفصي عن الاشكال الذي هو المشهور بين الرجال بالداء العضال
اعني الكيفية علمه تعالى بما سواه من الممكنات بوجه يكون علمه بغيره
عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته على وجه يوافق مسلك الصوفية
الوجودية واما على مسلك الحكماء فلا يخلو الكلام عن اختلال اشار
الى تحقيق مذهب الحكماء بوجه يوافق مسلكهم او نقول لما فرغ المص
عن بيان مذهب الحكماء في كيفية علمه تعالى بما سواه اراد ان يشير
الى البرهان على انه تعالى عالم بما سواه بوجه يوافق مذهب الحكماء و
تحقق مذهبهم فيه فان ما سبق من مذهبهم ليس بمحقق ولا منقح
او نقول لما فرغ عن التفصي عن هذا الاشكال اراد ان يشير الى التفصي
عن اشكال اخر في هذا الباب وهو ان علمه تعالى بالجزئيات هل هو
بوجه كلي كما ذهب اليه الحكماء او بوجه جزئي كما ذهب اليه المليون
وكثير من الحكماء فانه من غوامض المباحث فهذا اولا مقدمة وقال
ان علمه تع بذاته منشاء لعلمه تعالى بسائر الاشياء قالت الحكماء علم
الاول سبحانه بالاشياء بسبب علمه بذاته هو لمى بعضهم دعوى بين
وبرهان اصحابهما ما اشار الشيخ في تعليقاته حيث قال البارى
تعالى يعقل كل شيء من ذاته تع لا من ذلك الشيء ولا من ذاته ولا من
وجوده ولا حال من احواله فانه لو كان تعقله لا من ذاته بل من خارج
عن ذاته لكان فيه انفعال ويكون هناك قابل لذلك المعقول

اليه

لانه يكون بعد ما لم يكن وعلى الجملة يكون له حال لا يلزم عن ذاته
وبرهان ثانيهما وهو ان علمه بذاته تعالى سبب لعلمه تعالى بالاشياء
ما اشار اليه المصنف بقوله لانه تعالى يعلم ذاته التي هي مبدء تفاصيل
الاشياء ومبدء اخراجها من الاجمال العدمي الى التفصيل الوجودي
وتميز بعضها عن بعض مما يختص به اي يعلم ذاته من حيث انها مبدء
تفاصيل الاشياء فيتضمن علمه بذاته علمه بها فيكون علمه تعالى امر
بسيط غاية البساطة هو مبدء العلم ومنشؤه بتفاصيله اي بتفاصيل
الاشياء وهو اي هذا الامر البسيط المذكور عنده تعالى بذاته وقد
عرفت ان علمه بذاته عين ذاته فيكون هذا الامر البسيط عين ذاته و
معنى كونه عنده انه غير غايب عن ذاته لانه واحد لذاته شاهد لها كما
واني قلنا ان هذا الامر البسيط المذكور هو علمه بذاته تعالى فان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت تلك المعلولات بواسطة
او لا يكون بواسطة قال بعض العلماء العلم بالعلة يقع على ثلثة معلولات
اقسام احدها العلم بها من حيث هي ذات وماهية وحقيقة لا من
حيث عوارضها ولوازمها والعلم بها على هذا الوجه لا يوجب العلم بالمعلول
لا تاما ولا ناقصا الثاني العلم بها من حيث هي علة للمعلول وهو يستلزم
من العلم بها العلم بالمعلول من جهة المعلولية اذ العلم بالعلية علم باضافة
امر الى اخر والعلم بالاضافة يستدعي العلم بالمضاف فيه لا يستلزم العلم
التام بالمعلول الثالث العلم بها من حيث هي هي ومن حيث لوازمها
وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس
الى الغير ولا شك ان العلم بالعلة على هذا الوجه يستلزم العلم التام

بالمعلول هذا كلامه واعترض عليه بان العلم بالمعلول من جميع الوجوه
المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك من غير فرق مع انهم يدعون
الفرق وذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل
معروضات العلة ليس ملزومات للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول
ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القايلة بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول مستعمل عندهم في موارد متعددة كاثبات
علمه تعالى بساير الموجودات لكونه تعالى عالما بذاته واثبات علمه بغيره
من المجردات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها
بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدء الاول تعالى عالما
بذاته من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه
واذا كان كذلك فالعلم بذاته التي هي علة ذاتية اي علة تامة بحصول ذات
المعلول الاول يتضمن العلم به بالمعلول الاول اي يستلزم العلم به ثم
المجموع من ذاته والمعلول الاول علة قريبة اي علة تامة للمعلول الثاني
فيلزم العلم به اي بالمعلول الثاني ايضا كذلك وهكذا الى اخر المعلولات
بان يقال ثم المجموع من ذاته تعالى والمعلول الاول والمعلول الثاني علة قريبة
للمعلول الثالث فيلزم العلم به ايضا وقس على هذا في جميع الموجودات
وههنا كلام يجب عليك ان تعرفه قال الشيخ في تعليقاته كان الاول
يعلم الاشياء من ذاته فيعرف ان هذا سبب لذلك وان ذلك سبب
لذلك معرفة بسيطة لا انه يعرف السبب اولا ثم يعرف بقياس ان ذلك
السبب هو سبب لذلك المسبب كما نعرفه نحن فكره معرفته بان يعرف
ذلك اولا ثم يعرفه ثانيا بانه سبب هذا واذا كان كذلك فعلمه بذاته

يتضمن العلم بجميع الموجودات الذهنية والخارجية كلها لان كلها
معلولات اجمالا وفيه بحث لان المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون
العلم بالكل دفعة واحدة ويحصل العلوم بالاجزاء وينفصل اليها
كما يذكر المص قدس سره بعيد ذلك او الحالة البسيطة التي يجدها
النفس من نفسها كما في المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا كما ذكره الشيخ
ولا يتصور شيء منهما ههنا لان المعلولات ليست مما يحصل بالعلة
وكذلك العلم بالعلة ليست مما ينحل الى العلم بالمعلولات وهو ظ واما
الثاني فلانه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فامتنع حصوله لما
امتنع عليه حمل القوة والامكان اعني الواجب لذاته وسيأتي تمام
الكلام فيه ان شاء الله تعالى واذا تضمن علمه بذاته العلم بجميع الموجودات
اجمالا فاذا فصل ما فيه اي ما في علمه بذاته امتاز بعضها اي بعض
المعلومات عن بعض فصارت اي المعلومات مفصلة فهو اي علمه
بذاته كامر بسيط يكون ذلك الامر البسيط مبدا التفاصيل امور متعددة
هي العلوم المتعددة المتكثرة بتكثر متعلقاتها كذلك الحسبة وفيه اشارة
الى دفع وهم وهو لزوم التكثر في علمه تع بواسطة العلوم المتعددة المتكثرة
حسب تكثر المعلولات ووجه الدفع ان تكثر العلوم وتعددها ههنا
ليس الا بتكثر الاضافات للامر الواحد الذي علمه تعالى الى متعلقاتها
فلا يقدح في وحدته ولا يلزم التكثر في علمه كما انه لا يقدح كثرة الوجود
المطلق باضافاته الى الممكنات في وحدته الحقيقية على ما مر في تحقيق
وجوده على مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود فكان ذاته
تعالى بلا واسطة او بواسطة مبداء وعلة لخصوصيات الاشياء

وتفاصيلها كذلك علمه تعالى بذاته مبداء للعلوم بالاشياء وتفاصيلها
ولما كان فيه نوع خفاء بعد اورد له نظيرا تقريبا الى افهام المتعلمين
وقال ونظيره اي نظير كون علمه تعالى بذاته متضمنا للعلوم بالاشياء
ما يقال في تضمين العلم بالماهية العلم باجزائها اجمالا وكون العلم بالماهية
مبداء لتفاصيلها اي لتفاصيل الاجزاء والعلوم بها فانه اذا علم المركب
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي
لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال
ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك
الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين
معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم فانه اذا كان المركب
معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد وحضار واذا
فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول
فالعلم بها على معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخر تفصيلي هذا
هو الحق في الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي كما صرح به سيد المحققين
قدس سره وفيه بحث لما عرفت مرارا ان علمه تع بما عداه بواسطة علمه بذاته
ليس من هذا القبيل وكون الغرض من المثال تقريب وتوضيح لا يجدي لانه
لا بد من مناسبة في الجملة وهي ههنا مفقودة وقال بعض المحققين واعلم
ان فرقة من الذاهبين الى ان علمه تعالى فعلي زعموا انه تع بعلم ذاته فيعلم
كونه مبداء لجميع ما يقتضيه ذاته من معلولاته على ما هي عليه في الوجود لكونه

نفس ذاته فعلمه بلوازم ذاته منطو في علمه بذاته ثم انه قد جعل هذا العلم
من قبيل علمنا المسمى بالاجمالي لئلا يلزم تكثر في ذاته ولقايل ان يقول
ان مفهوم المركب منه ومما يخرج عنه لا يمكن ان يكون نفس ذاته ولا داخلا
فيه بل جاز ان يكون من لوازمه وح كان حاله حال ساير معلولاته المباينة
بذاتها بعينها وقال خاتم المحققين الدوين قبيل علمه بالممكنات منطو في
علمه تعالى بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى
ومن جملة تلك الصفات انه مبدا الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم
انه مبدا لها فيعلمها من علمه بذاته من غير ان يؤدي الى الكثرة في ذاته وصفاته
وانه يعلمها اجمالا في علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري عالمنا
قادر بذاته والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه وليس بشيء وذلك
لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول
وصورته ممنوع ان المعلول مباين للعلة لا يخ عن كدر اذ المعقول من العلم
الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويحصل الى العلوم بالاجزاء
وينفصل اليها وليس المعلولات مما يحصل له العلم فذلك يفضي الى ان
يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمضايف الاخر
ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور
بخلاف ساير المتضايفين قلت لو سلم انه كذلك فلا نم ان العلم بها عين
العلم بالمعلول ونظ ههنا لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى
كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام وقال الشيخ في تعليقاته علم
الاول ليس مثل علمنا قال العلم فينا من نوعين علم يوجب الكثرة وعلم لا
يوجب الكثرة فالذي يوجب الكثرة يسمى علما نفسانيا والذي لا يوجبه

يسمى عقليا

يسمى عقليا على ما يجيء شرحه ومثال ذلك انه اذا كان رجل عاقل
يكون بينه وبين غيره مناظرة فيورد صاحبه كلاما طويلا فياخذ العاقل
في جواب ذلك تكلمت فيعرض لنفسه خاطرا لا يستيقن بذلك الى ان
انه يورد جواب جميع ما قاله من غير ان يخطر بباله تلك الاجوبة مفصلة
ثم ياخذ بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة ويعبر عن ذلك
التفصيل بكلمات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فانه بالخاطر الاول يتيقن بان
عنده اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن هو بالفعل وكذلك الثاني
ايض علم بالفعل فالاول علم هو مبدا لما بعده وفاعل للعلم الثاني و الثاني
هو علم الثاني يوجب الكثرة والاول لا يوجب الكثرة اذ العلم الاول اضافة
الى كل واحد من التفاصيل ثم الاضافة لا يوجب الكثرة على ان لكل تفصيل من
تلك التفاصيل معقولا على الوجه الاول اعني معقولا كليا ينقسم الى تفاصيل
اخرى كثيرة ومقاييس كثيرة فانه اذا كان قياس تصحيح مقدماته باقيسة
كثيرة اخرى لكل واحد من هذه الجمل معقول كلي يصدر عنه تفصيل
بحسبه فعلم واجب الوجود يكون على الوجه الاول بل اشد بساطة و
ابلغ تجردا هذا كلامه واعترض عليه المتاخرون كشيخ الاشراق وغيره
بان هذا العلم علم بالقوة لا بالفعل والتيقن الذي حكم الشيخ انه بالفعل
ليس هو العلم بكل واحد من الاشياء والنزاع انما هو فيه لا في هذا
التيقن ذكره الشيخ انه بالفعل قال في الحكمة الرشيدية واما الحالة البسيطة
التي تجدها النفس من نفسها فهو مجرد استعداد وتمكن نفساني فالعلم لا
اجمالي بالقوة القريبة الى الفعل ايض وليس علما بالفعل فامتنع حصوله
لما امتنع عليه جعل القوة والامكان وفيه ايض انه قد صرح الشيخ في اول

المتعلقات بان العلم ليس هو مجرد الاضافة فقوله اذ العلم الاول
اضافة ان اراد انه مجرد اضافة كما هو المتبادر منه فلا مسلم وان منا
فضلنا ذكره في اول هذا الكتاب فظهر عليك ان مذهب الحكماء
في كيفية علمه تعالى بالاشياء لا يخلو عن الاختلال والاشكال واعلم
ان مذهبنا ههنا تحقيقا يناسب مذاق المتألهين من الحكماء و
والصوفية وهو انه قد تقرر عندهم ان وجود جميع الاشياء ليس
الا بانه نسبة مجهولة الكيفية الى حضرة الوجود كما مر مرارا لا بعروض
الوجود بالمعنى الاعتباري لها كما ذهب اليه الظاهريون من المتكلمين
والحكماء ولا شك ان هذه النسبة كما كانت كافية في وجود الاشياء
فهي كافية في كونها معلومة له تعالى قال بعض المحققين فكل موجود
فله الى الواجب نوع نسبة ما او الواجب الى كل موجود وجه وكل موجود
فهو حاضر الجواب وللجواب الواجب مغاير لكل موجود وما ليس بحاضر
للجواب فهو معدوم اذ ليس له اليه وجه ولا وجه الحق القيوم لم
يكن للموجودات اصلا وجود كما يقال في النظر العامي لولا وجه الشمس
المقوم لوجود الشعاعات المنبسطة على الارض لم يكن للشعاعات
اصلا وجود واذا كان للواجب الى كل شيء وجه كان بالضرورة يكون
عالما بكل ذرة من ذرات الوجود فهذا غاية العلم في عروجه فافهم
فانه دقيق ولا حد تشرفته الان يقال انه مرد الى الجهالة وجوابه
غير خاف على اصحاب التحقيق ثم المص بعد تحقيق مذهب الحكماء
في علمه تعالى بما عداه يريد ان يحقق قولهم في علمه تعالى بالجزئيات من
حيث انها جزئية بوجه يوافق مذهب المتكلمين والمليين فاثبت اولا

ولا الجان دليل الحكماء على اثبات علمه تعالى بما عداه يدل على اثبات
علمه تعالى بالجزئيات من حيث انها جزئيات فقال ولا يذهب عليك
اي لا يخفى انه يلزم من ذلك الدليل المذكور للحكماء علمه تعالى بالجزئيات
من حيث هي جزئيات اي من حيث يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة
بين كثيرين متغيرا كان او ثابتا كما هو الظ وانما قلت ان علمه تعالى
بالجزئيات يلزم من ذلك الدليل لان الجزئيات ايضا معلولة له كالكليات
فيلزم علمه تعالى بها بالجزئيات ايضا كما يلزم علمه بالكليات وفيه
بحث لانه ان اراد بقوله فيلزم العلم بها ايضا انه يلزم العلم بالجزئيات
ايضا بوجه كلي فهو مسلم ولا نزاع للحكماء فيه فلا يجدي لانه لا يلزم ترتب
ح لان المدعى انه يلزم العلم بها من حيث انها جزئيات كما صرح به
وان اراد انه يلزم العلم بها ايضا بوجه جزئي فلزومه منه ممنوع لما تقرر
عندهم ان يعلم نسبة بعلم كلي ولهذا قال صاحب المواقف واما مسلك
الحكماء فلا يوجب ان الاعلم كليا فان المعلوم ماهيته كذا اما وجدها
كان المسلك الاول او مع كونها معلولة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية
كلية وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا تفيد الجزئية فضلا عن تقييده
بمرة واحدة ويمكن الجواب عنه بان المراد منه هو الثاني لانهم ادعوا
ان نعلم لشام بخصوصيته لعله يستلزم التام بخصوصيات معلولاته
الصادرة عنها بوسط او بغير وسط قال في شرح الملخص والحق ان
المعلوم بالسبب قد يكون على وجه جزئي وذلك لان الاشخاص من
حيث هي اشخاص معلولة وذلك ظاهر ومنتهية في سلسلة الحاجة الى
واجب الوجود لذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما سبق فيلزم

من هذه المقدمات ان يستلزم علم الواجب بذاته تع علمه بالاشخاص
الزمانية من حيث هي اشخاص فقد علم من هذه الاشخاص من العلم
بسببها مع انها ليست كلية بل جزئية والحكماء يمنعون من ذلك ويقولون
علمه تعالى بالجزئيات على وجه كلي اي يعلم ماهية الجزئي معروضة با
العوارض الكلية واليه اشار المص بقوله وهذا اشتهر عنهم عن الحكماء
انهم ذهبوا امتناع علمه تع بالجزئيات من حيث هي جزئية اي من حيث
كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو
على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واليه اشار المص بقوله لاستلزامه
اي لاستلزام علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية التغير فانه
الحقيقية الموجودة حقيقة كالعلم عندهم لما مر من ان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو ممتنع على علمه تعالى والحاصل ان تعلق العلم
بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام
ان اللائق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق
به علم الواجب لما يلزم في الاول من علم التغير وفي الثاني الافتقار الى
الالة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن
متغيرة في ذواتها وصورها وكالصور والاعراض فانها متغيرة ومتشكلة
واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا
يستحيل بل يجب العلم به على ما تقرره الحكماء من انه تع عالم بذاته الذي
هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئي هذا كلامه
ولا يخفى انه لزم على ذلك التناقض في كلام الحكماء تناقضا ظاهرا كما اعترض
عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد ناقض كلامهم

فان الجزئيات معلولة له تع كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة
علمه تعالى بها ايضا لكنهم التجاؤا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية
بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم
يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في
العلوم العقلية وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكرنا في الواجب مع
انه هو الحق عند مثل الكاتبي الذي هو من افاضل الحكماء والعلامة
ليس بحق عندهم لان المعلوم بالسبب لا يمكن بوجه جزئي وايضا
لان المعلوم بالوجه الجزئي لا يكون الا المعلوم باحد الحواس المشار
اليه بالاشارة الحسية ولا شك انه لا يتصور ذلك الا بعد وجود
المعلوم واحساسه والمعلوم بالسبب معلوم قبل وجوده في الخارج
واحساسه باحد الحواس بل بسبب العلم بسببه وعليه فالحق ان المعلوم
بالسبب لا يمكن ان يكون بوجه جزئي فلا حاجة لهم الى تخصيص القاعدة
العقلية لانه لا يلزم من قاعدتهم المذكورة علمه تع بالجزئيات
من حيث انها جزئيات بل اللازم منها علمه تعالى بها جميعا بوجه
كلي وقد قالوا به فاندفع التناقض من كلامهم وسقط هذا الوجه عن
اصله واما جعل الكاتبي دليلا على حقية فلا يدل عليه لان ما ذكروا لا
يتم الا اذا كان العلم بالعلة يوجب الاحساس بالمعلول لان العلم بالمعلول
بوجه جزئي لا يحصل الا بالاحساس به على ما صرح الشيخ في موضع من
تعليقاته وليس كذلك لما ذكرنا من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
لا الاحساس به فان قلت صدور المعلول عن الفاعل يتوقف على العلم
بالمعلول بوجه جزئي قال في الاشارات الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق

الجزئي ويجيبه الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء
ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي
مبدء تخيل الحركات الجزئية وربما سماه بعضهم نفسا منطبعة
فلا يصح ما ذكرت في دفع التناقض بين كلاميهم قلت قد صرح
بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال
يصح صدوره عن راي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات
ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير
مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب
لا مثل له من نوعه على ان لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر
فيه في هذا الحكم وتحقيق الحق في المقام ان الفاعل بالاختيار
بالمعنى المتعارف عند المتكلمين يتوقف فعله على تصور جزئي
واما بالمعنى الذي لا ينافي الايجاب كما اثبته الفلاسفة القائلون
بالايجاب فتوقف فعله على التصور الجزئي غير بين ولا مبين فلا يلزم
من قاعدتهم المقررة نفيهم علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات
فلا يلزم التناقض بين كلاميهم كما ذكرناه فلا يتم ما ذكره المصنف هنا
واما ثانيا فلان ما نقله من الامام من ان ذوات الجهات مما يجب العلم
بوجه جزئي فممنوع لان علمه تعالى بالعقل الاول وغيره من ذوات الجهات
انما هو من جهة العلم بسببه وهو لا يكون الا كليا لان العلم بوجه جزئي
لا يكون الا بالاحساس ولهذا صرح الشيخ في اول تعليقاته بان علمنا
بالعقل الاول بوجه كلي بعد ما صرح اولا بان علمه تعالى بجميع ما عداه
لا يكون الا بوجه كلي ومع ان كتب الحكماء لا سيما كتب الشيخ لا سيما تعليقاته

مشحونة

مشحونة بنفيهم علمه تعالى بالجزئيات بوجه جزئي بوجه لا يمكن
انكاره ومع ان الثاني منهما ذلك اشهر من كفر ابليس هربا عن لزوم التناقض
على الحكماء انكره بعض المحققين على ما اشار اليه المص بقوله لـ
لكن انكره اي انكر ادعاء الحكماء انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي
جزئيات بعض المتاخرين هو المحقق الطوسي في رسالته
المعمولة في جواب اسولة الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره انتهى ولا يخفى
انه دفع وهم من يتوهم ان نسبة هذا الانكار اليه افتراء بلا امتراء لانه
صرح في الاشارات بما اشتهر عن الحكماء من نفيهم علمه تعالى بالجزئيات
من حيث هي جزئيات مما احال عليهم على الحكماء من لم يفهم كلامهم
قال الامام في المطالب العالية من الناس من يحكي عن الفلاسفة
انهم يقولون انه تعالى غير عالم بالجزئيات وهذه الحكاية فيها نظر و
ذلك لان ذاته المخصوصة ذات معينة ولا معنى للجزئي الا ذلك فيكون
عالما بالجزئي وايضا انه لذاته علة للعقل الاول والظ من مذهبهم
انهم يعترفون بكونه تعالى عالما به من حيث انه هو بل الصحيح ان يقال انهم
ينكرون كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث انها متغيرة وينكرون
كونه تعالى عالما بالجسمانية بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة هذا كلامه
وفيه بحث لان نفي تعلق علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات
مما صرح به الحكماء في كتبهم بوجه لا يمكن انكاره قال الشيخ في تعليقاته
واما انه كيف يكون علمه تعالى فهو ان يكون بسبب يعني ان يكون
يعرف الموجودات كلها على وجه كلي واذا كانت الاشياء كلها واجبة
عنه لها فهي الوجود فانه تعالى يعرفها كلها اذ كلها من لوازمه

واذا علم ان كل ما كان كذا كان كذا اعني جزئيا وكلما كان كذا جزئيا
اخر يكون هذه الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن تناوله
اي جزئي كان لا هذه المشار اليه الا ان هذه الجزئي لما تخصص فلا سبب
مخصصة جزئية ايضا والجزئيات قد يعرف على وجه كلي ما لم يكن مشارا اليها
ومستندة الى مشار اليه مثال ذلك انك اذا قلت من سقراط فتقول
هو الذي ادعى النبوة وقتلها وابن ملك فان هذا كله يمكن حمله على كثيرين
ما لم يستند الى شخص فتقول هو ابن هذا الانسان المشار اليه فان
سقراط مشار اليه ذا مستندة الى مشار اليه فواجب الوجود لا يجوز
ان يكون علمه بالجزئي بحيث يكون مشارا اليه كالكسوف مثلا فتقول
هذا الكسوف المشار اليه او الكسوف الذي في هذا اليوم او غدا فا
نه تعالى يعرف هذا ايضا على وجه كلي فانه تعالى يعرفه بعد زمان كذا عقدة
او حركة كذا فلا يعرفه مشارا اليه ثم قال فيها ايضا وكذلك يعلم ان العلم
الفعال واحد وان كان عقله على وجه كلي وعلم بان هذا الكسوف يتجدد
لا يدفع المعقول الكلي والعلم ما يكون باسباب والمعرفة ما يكون بحدة
والعلم لا يتغير البتة ولو كان جزئيا فان علمنا بان الكسوف غدا يكون مركبا
من علم ومشاهدة ولو كان غدا لم يكن مشارا اليه بل كان معلوما با
سبابه لم يكن الا علما كليا ولم يكن يجوز ان يتغير ولم يكن زمانيا فان كل
علم لا يعرف بالاشارة وبالاستناد الى شيء مشار اليه كان سببه نعم
بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجودا لكن العلم الذي يتغير هو ان
يكون مستفادا من وجود الشيء ومشاهدته فواجب الوجود منزه
عن ذلك اذ لا يعرف الشيء من وجوده فيكون علما زمانيا ومستحيلا

ومتغيرا ولو كنا نعرف حقيقة الواجب الوجود وما يوجبه ذاته
من صدور اللوازم كلها عنه لازما بعد لازم الى اقصى الوجود لكنا
نحن ايضا نعلم الاشياء باسبابها ولوازمها وكان علمنا ايضا لا يتغير
واذا كان هو يعقل ذاته وما يوجبه ذاته فيجب ان يكون علمه كليا با
سباب الشيء ولوازمه فلا يتغير هذا كلامه وكم من مثل ذلك والصريح
منه في نفي علمه تعالى بالجزئيات من حيث جزئيات فلا وجه لانكاره
كما ذكره المحقق في رسالته بل الصواب ما ذكره في شرح الاشارات
اخرا في توجيه كلام الشيخ في نفي علمه تعالى بالجزئيات من حيث
هي جزئيات كما يجيء بعيد ذلك بعبارته ان شاء الله تعالى وان علمه
تعالى بذاته فهو كعلم نفوسنا بذواتها فانها تعقلها من حيث انها جزئية
وان كانت مجردة غير محسوسة ولا مشار اليها فان ما ذكره الشيخ انما هو
في العلم الحصولي لان علم المجرد بذاته وكيف يتصور اي الحكماء نفي
علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات صادرة عنه تعالى لـ
ما في كلام الشيخ وهذا المحقق وغيرهما انه لا مؤثر في الوجود الا هو
وهو عاقل لذاته وهذا ظاهر مما مر ذكره ومذهبهم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول عند التحرير هو بعينه ما نقلناه من شرح المحقق
الكاتبي حيث قال والحق ان المعلوم بالسبب قد يكون على وجه جزئي
الى اخر ما مر وفيه بحث قد مر مفصلا وكيف لا وقد قال هذا المحقق
في شرح الاشارات والصواب ان يؤخذ لبيان هذا المطلب مأخذ اخر
وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات

كالحواس وما يجري مجراها وحاصله عند التحقيق راجع الى ما نقلنا
عن الشيخ فتدبر وتبصر فانه من مزالق الاقدام كما عرفت والحاصل
ان حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو لعله بنحو
التعقل المتعلق لا بطريق التخيل والاحساس فلا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن
ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض
الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل
يدركه هو على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك
فلا تناقض بين القاعدتين فلا وجه لهذا التعجب بل لما نفوا اي الحكماء
عنه تعالى الكون في مكان لانه من خواص الاجسام ولا جرم مادية
وهو تعالى مجرد غاية التجرد كما فصل في موضعه جعلوا نسبة جميع الا
ماكن اليه نسبة واحدة متساوية فلم يكن مشارا اليه بالاشارة الحسية
ولما نفوا عنه الكون في الزمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا انه لا
يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا
في مكان وهذا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب العقول ولا يعرف
للعقلاء فيه خلاف وان كان مذهب المجسمة الكرامية كما علي الجهة
والمكان اما الحكماء فلان الزمان عندهم مبدأ حركة المحدد للجهات
فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان المتغير بذاته
زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده
الا فيه والمتغير لذاته فهي متعلق بالان الذي هو طرف الزمان فلا يتغير
فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده مع مقارن للزمان وحال

مع حصوله واما زمانيا او آنيا اي لا يمكن حصوله الا في احدهما فكذا
واما عند الاشاعرة فلان الزمان متجدد بعينه متجدد فلا يتصور في
القديم فباي تفسير فسر الزمان امتنع ثبوته له تعالى جعلوا جواب لما في
قوله لما نفوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها وحالها اليه
نسبة واحدة فيه بحث لانا لا نم ان نسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة
فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف
ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في ما قبله
لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالغد فانه اليوم في اليوم
لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدان الغد لا لفقدانه واختلاف نسبة
اجزاء الزمان اليه من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه
في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفي زمان
الماضي كان فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه هكذا قال
بعض المدققين وليس بشيء لان المراد من قولهم جعلوا ان نسبة جميع الازمنة
بالنسبة اليه تعالى من حيث ان وجوده لا يتوقف على شيء من اجزاء الزمان
نسبة واحدة ولا شك انه كذلك فقالوا اي الحكماء كما يكون العالم بالامكنة
اذا لم يكن العالم بها مكانيا اي لا يتوقف وجوده على كونه في مكان
يكون عالما بان زيدا في اي جهة من جهات عمرو وكيف يكون الاشارة
منه اليه وكم بينهما من المسافة وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يعجب
نسبة شيء منها اي من ذوات العالم اليه تعالى اي نفس ما لا يكون مكانيا
بانه هنا منه او هنالك منه لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة
كلها ماضيها ومستقبلها وحالها اذا لم يكن زمانيا اي لم يكن وجوده

زمانياً بالمعنى الذي مر اي لا يتوقف وجوده على كونه في زمان لا علمه
فانه في صدد بيان علمه تع بالاشياء ليس زمانياً يكون عالماً بان زيداً
مثلاً في اي زمان تولد عمرو في اي زمان وكم ما بينهما من المدة كذلك
في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة الثلثة فانه تع يعلم كلاً منها في وقته
واي نسبة بينه وبين غيره وكم ما بينهما من المدة ولا يعلم نسبة شيء
منها من الحوادث الى زمان يكون حاضراً له فلا نقول هذا مضى وهذا
ما حصل بعد وهذا موجود الان وفيه بحث اذ قد عرفت ان نسبته
الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يقول هذا
مضى مع علمه بانه كان في الماضي او نقول هذا ما حصل بعد علمه بانه في
المستقبل او نقول هذا موجود الان مع علمه بانه موجود الان والاشارة
المذكورة بهذا لا يلزم ان يكون حسية حتى لا يصح ممن بري من الحاسة
كذا قال بعض المدققين وجوابه ظاهر لان المراد من الاشارة في قوله فلا
نقول هذا مضى هو الاشارة الحسية فلا يصح في حقه تعالى وحيث
الوجود لو كان علمه زمانياً اعني زماناً مشاراً اليه حتى يعلم ان الشيء
الفلاني في هذا الوقت غير موجود وغداً يكون موجوداً كان علمه متغيراً
فانه كان ان هذا الشيء غير موجود الان ويصير موجوداً غداً كذلك لعلم
به اما ان يبقيه كذلك فيكون متغيراً واما ان يكون علمه غداً كعلمه في
هذا اليوم فلا يكون عالماً فانه يكون محالاً ان يكون علمه غداً كعلمه في هذا
اليوم بل قد تغير وقال في موضع اخر منها الاول يعرف هذا الكسوف
الجزئي باسبابه المؤدية اليه ووقته المعين الذي يكون فيه باسبابه
الموجبة له ويعرف اسباب مقداره بسببه ويعرف انجلاءه بالسبب

الموجب له وكل ذلك يعرفه كلياً باسبابه المؤدية اليه الموجبة له ويعرف
المادة التي بين الكسوفين وجميع احواله واسبابه التشخصية فلا يتغير علمه
تعالى بتغير هذه الاشياء وتشخصها اذ ليس يعرفها مشاراً اليها هذا
كلامه وكم من مثل في مواضع من هذا الكتاب ولا شك ان المراد منه
الاشارة الحسية لا العقلية كما لا يخفى فاتضح المرام واندفع البحث فان
الاشارة الحسية لا يصح ممن هو بري من الحاسة كما ذكره المعترض المدقق
قدس سره بل يكون جميع ما في الازمنة الثلثة بل جميع الموجودات من
الازل الى الابد حاضراً عنده في وقته متساوي النسبة اليه تعالى فيه
ما هو موجود مع علمه بنسبة بعضها الى بعض وتقدم بعضها على بعض
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول
الزمان فيه بحسب وصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل
هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير اصلاً كالعلم بالكليات وفي
الحاشية وقال ايضاً في حواشي نكت الرسالة المتعالي عن الزمان
فان الزمان عنده شيء واحد من الازل الى الابد متساوي النسبة
اليه يحيط علمه باجزائه على التفصيل وبما يقع في اجزائه شيئاً بعد
شيء فكان الزمان كمن يطالع كتاباً يعبر نظره على حرف بعد حرف فيكون
حرف قد عبر عليه وحرف حاضر عنده محاذ لعينه وحرف لم يصل
نظره بعد اليه والمتعالي عن الزمان كمن يكون جميع الكتاب حاضراً عنده
وعلم ترتيبه وعلم الاول بالزمانيات كذلك انتهى وسيء ذلك ما اشار
اليه خاتم المحققين الدواني في شرح رباعياته بالفارسية بعد ذكر المدعى
بهذا الوجه وسراين معنى آن كه جون ذات حق تعالى بكلية ... متقدمه

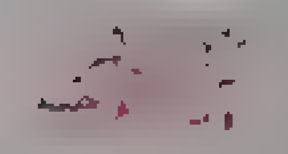
بر زمان مطلقا محاط زمان نیست بلکه محیط است بزمان پس
ماضی و مستقبال نسبت بایشان نباشند بلکه نسبت با زمانیات
باشد و ماضی و مستقبل و حال که نظر بزمانیات واقع است همه
نظر بعلم ایشان در حضور متساوی الاقدام باشد چه ماضی و استقبال
از شوب عدم حاصل میشود زیرا که منشا ماضی و استقبال زمانست
و زمان فرع حرکت و حرکت ناشی از قوة و قوة مستلزم عدم ما بالقوة
و عدم را در وجود حقیقی بلکه در حریم مجردات اذن نیست و مثال
این معنی بوجهی انست که شخصی انسانی چوبی که اجزاء آن مختلف
الالوان باشد یکبار ملاحظه نماید و بر جمیع الوان بیک دفعه مطلع
شود و همان خط را بتدریج بر حیوانی هر لحظه از آن ضیق الحدقه که
احاطه آن نتواند کرد گذرانیدن چنانچه آن حیوان هر لحظه از آن رنگی
مشاهده نماید و هر دم علم او بران الوان متبدل شود پندارد که رنگی
منعدم و رنگی دیگر موجود شد و این معنی بنابر غیبوبة احاد الوان
از مشاهده اوست و تعاقب در حضور ثم قال پس از ازل تا ابد
بیک دفعه محاط علم الهیست و هیچ چیز و هیچ شان از حیطه شهود
او غائب نمی تواند شد ولا یخفی فی ان اوضح مما ذکره المحقق فی شرح
واذ تقرر هذه القانون عندهم ای الحکماء وحکموا به بان عدم نسبة بالانشاء
الزمانیة لیس زمانیا علی ما مر معناه ولما لم یسع هذا الحکم اوهام المتوغلین
فی المکان والزمان لما حکم به اوهامهم القاصرة من انه لا موجود الا
وهو فی زمان ومکان حکم بعضهم ای بعض المتوغلین فیهما جواب
اذ فی قوله اذ تقرر بکونه تعالی مکانیا ای لا یمکن وجوده الا فی مکان

ويشيرون اشارة حسية الى مكان يختص به وهو فوق العرش
والى هذا ذهب الحنابلة والكرامية من المجسمة الاسلامية وكثير من
اليهود فان اكثرهم مجسمة وقال بعضهم قال الشيخ الاشعري في بعض
مصنفاته كما ذكره اصحابه وهو كتاب الابانة اهل السنة مجمعون على ان الله
تعالى على العرش وعلمه في كل مكان وان له يدين من غير جارحة وذكر
الايات القرانية والاحاديث الصحاح في ذلك وان له علما كما قال انزله
بعلمه وان له سمعا وبصرا وسمعه وبصره غير علمه لكن من اعتقد انه
تعالى في جو السماء محصور محاط به وهو مفتقر الى العرش او غير العرش
من المخلوقات وان استواءه على العرش كاستواء المخلوق على كرسيه
فهو ضال جاهل ومن اعتقد انه ليس فوق العرش والسموات اله
يعبد ضال مبتدع خارج عن نهج السنة وطريق الانبياء عليهم السلام
هذا كلامه ولا شك انه خلاف ما اشتهر بين جماهير الاشاعرة لا سيما
المتاخرين منهم وحكم بعضهم بكونه تعالى زمانيا الظاهر بقرينة
كونه مكانيا ان وجوده تعالى زماني لا يحصل الا في زمان وهذا مما لم
يقل به احد وانما قال بعضهم بكون علمه تعالى ببعض الاشياء زمانيا
فانهم قالوا ان علمه تعالى بالحوادث انما يحصل وقت وجود الحوادث
واما قوله وفي الازل فلا علم له تعالى عن ذلك بالجواد ويقولون ان
هذا الحادث المعين الذي مضى فانه تعالى لم يعلمه وان ذلك الحادث
المعين الذي لم يات بعد لم يحصل له بعد لانه انما يحصل له وقت
حدوثه وهو لم يحصل بعد قال في شرح المقاصد ذهب ابو الحسين
الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها

ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان
وهشام ابن الحكم من القدماء وهو انه تعالى في الازل انما يعلم الماهيات
والحقايق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذلك
قد عدم انما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة
فذاته تعالى بوجب العلم بالشيء بشرط وجودها فلا يحصل قبل و
جوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم
حادثة هي تعلقات واضافات ولا في حدوثها مع كونه مستندة
الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونه مشروطة بشروط
حادثة وبطلانه اظهر من ان يخفى قال الشيخ في تعليقاته علم الاول
هو من ذاته تع وسبب للاشياء كلها على ترتيبها فعلمه تع بالاشياء
هو نفس وجودها فهو يعلم الاشياء التي لم توجد بعد على انها لم توجد
بعد ويعرف اوقاتها وازمنتها واذا وجدت تلك الاشياء لم يتجدد علمه
تع بها فيستفيد من وجودها علما مستانفا وهو يعرف كل شخص و
ينسبون اي هؤلاء المتوغلون في المكان والزمان من ينفي ذلك القول
الشنيع عنه تعالى كاكثر المتكلمين والصوفية والحكماء الى القول بنفي العلم
بالجزئيات الزمانية اي الزمان المشار اليه من حيث انها مشار اليها
ومن حيث انه جزئي فانه المتنازع فيه والمنفي عنه تعالى عند حكماء
زعم منهم ان العلم بالجزئيات الزمانية من حيث انها مشار اليها و
من حيث انها جزئية لا يحصل الا بهذا الطريق اي بعد وجودها
وليس كذلك اي ليس من نفى القول الشنيع عنه تعالى بنفي علمه تعالى
بالجزئيات الزمانية من حيث انها مشار اليها لان ما زعموه من حصر

علمه

علمه تع بها بهذا الطريق باطل لما مر في كلام هذا المحقق في تلك الرسالة
الاجمالية وتفصيله ما قال شارح المختصر كما مر من ان الحق ان المعلوم
بالسبب قد يكون على وجه جزئي وذلك لان الاشخاص من حيث هي
معلولة وذلك ظاهر ومنتهية في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود والعلم
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما سبق فيلزم من هذه المقدمات
ان يستلزم علم الواجب بذاته علمه بالاشخاص الزمانية من حيث هي
اشخاص فقد علم هذه الاشخاص من العلم بسببها مع انها ليست كلية بل جزئية
هذا غاية توجيه كلامه وفيه بحث قد اشرنا اليه مرارا فتذكر وحاصله
القدح فيما زعم انه الحق ومنع ان المعلوم بالسبب قد يكون على وجه
جزئي فان المعلوم بالسبب لا يكون الا كليا وعلى وجه كلي كما بين في موضعه
وحاصل ذلك البيان كما مر ان المعلوم على وجه جزئي لا يكون الا معلوما
بالحس وبالاشارة الحسية ومن البين ان المعلوم بالسبب ليس كذلك
فلا يكون على الوجه الجزئي اصلا وهو ظاهر وبالجملة كتب الفلاسفة
لا سيما كتب الشيخ لا سيما تعليقاته ناطقة على نفي علمه تع بالجزئيات
من حيث انها جزئيات بوجه لا يمكن انكاره لفاضل فضلا عن حكيم
محقق فهذا الانكار من هذا المحقق ليس بشيء وعجب من كل عجيب
فانه اشنع من انكار كفر ابليس مع انه لشهرته ليس فطنة التدليس
والتلبيس واما الكلام في ان نفيهم علمه تعالى بالجزئيات الزمانية
من حيث انها جزئيات هل يوجب تكفيرهم به كما صرح به الجمهور ام لا يوجب
كما ذكره خاتم المحققين الدواني وسيد المدققين في رسالتيهما في اثبات
الواجب فقد استوفيناه في شرح الرسالتين وما ظهر لنا ان المعلوم بالحس



هل يمكن ان يكون هو بعينه معلوما بالفعل ام لا يمكن ذلك فعلى الاول
لا يلزم تكفيرهم وعلى الثاني يلزم ذلك فافهم فانه دقيق وبالتامل فيه
والتفكر حقيق ولما كان مذهب بعضهم انه تعالى لا يعلم غير متناهي
وهو غلط عند جمهور العقلاء من المتكلمين والصوفية والحكماء اشار
الى اثبات علمه تعالى بما لا يتناهى عند الصوفية وقال في كلام الصوفية
قدس الله اسرارهم ان الحق سبحانه لما اقتضى كل شيء اما لذاته كالمعلول
الاول عندهم كما يجيء بعيد ذلك او بشرط واحد او بشروط كثيرة كا
لمعلولات الباقية فيكون كل شيء لازما له فيما اقتضاه لذاته ووجود
الفاء في جواب لما ومضارعية لفظا ومعنى من النوادر او لازم لانه
وهلم جرا الى ما لا يتناهى فيما اقتضاه بشرط او شروط قال الشيخ في
تعليقاته الموجودات كلها من لوازم ذاته ولولا انها من لوازمه لم يكن
لها وجود وقال في موضع اخر هذه الموجودات من لوازم ذاته ولوازمه
فيه بمعنى انه يصدر عنه لا ان يصدر عن غيره فيه فيكون ثمة قابل
وانفعال فقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما ان يكون عن غيره فيه
والاخر ان يكون فيه لا عن غيره بل فيه من حيث يصدر عنه هذا كلامه
ولا يخفى ان كلام الشيخ والصوفية انما يتم اذا كان الواجب تعالى فاعلا
بالايجاب كما ذهب اليه الحكماء لا ان كان فاعلا بالاختيار كما ذهب
اليه المليون فافهم فالصانع الذي لا يشغله ولا يمنعه شان عن شان
اي الالتفات والتوجه الى شيء عن الالتفات والتوجه الى شيء اخر
في ان واحد واللطيف الخبير لا يعوزه كما لا بد وان يعلم ذاته لان من علم
انه يعلم شيئا لا بد وان يعلم ذاته ضرورة ولازم لازم جمعا وفرادى

وقال الشيخ بعض لوازم الاول عن متناهية لا لازم الاول وهو من شغله من ذاته بواسطة ويترتب لازم بعد لازم وهي غير متناهية ولازم الاول هو اللازم ما عنه و هذه الاخر لوازم لوازمه

احوالا ونفصيلا الى ما لا يتناهى بالفعل لان المقتضي للعالمية هو
الذات والمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو
اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان بمخصص وهو ممتنع لا
متناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير لمنافاته الوجوب
والغنى المطلق قال الشيخ في تعليقاته البارئ تعالى يعرف ذاته ويعرف
لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانه مبدا لها ويعرف ما بعدها
وما بعد ما بعدها الى ما لا يتناهى فاذن يعرف الاشياء الجزئيات
من جهة كلية فانه يعرف اسبابها واسباب اسبابها الى ان يتادى
الى ذاته فيعرف كل ذلك من ذاته لا من خارج فيكون لغيره فيه تاثير
وهذه العلل والاسباب لا بد كما عرفت فانها متتالية مترتبة بعضها
على بعض فيكاد ان لا يتناهى هذا كلامه فان قلت لا يجوز علمه تعالى
بما لا يتناهى لان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظ ولا شيء من غير
المتناهي بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود ولانه يلزم
صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من لزوم تعدد العلوم بتعدد
المعلومات قلت اجيب عن الاول بانا لا نم ان كل متميز عن غيره يجب
ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى
للانفصال عن الغير المغايرة له وعن الثاني بان العلم صفة واحدة
لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المح
ولا يلزم من كونها اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما
في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدا المحمول لا يوجب انتفاء الحمل
والاولى في الجواب عن الثاني منع لزوم تعدد العلوم بتعدد المعلومات

لم لا يجوز ان يعلم امورا غير متناهية بصورة متناهية هي مبدأ للعلم بها
قال الشيخ في تعليقاته لا يستنكر ان يكون اشياء محصورة موضوعة
لاعتبارات مختلفة ويعتبر فيها نسب غير متناهية وهذه الصور كلها
لا شك انها محصورة للاول موجودة له فانه يعقلها من ذاته ونسب
بينها وان كانت في نفسها غير متناهية فانه يعقلها متناهية فان الصور
موجودة له ويكون النسب التي بينها لا محالة موجودة فهو يعلم
جميع الاشياء وجميع نسبها واحوالها فالاشياء الغير المتناهية يعلمها
متناهية هذا كلامه قد تبرر ونصر ايضا في كلامهم اى الصوفية ان
الحق سبحانه لاطلاقه الذاتي واحاطته وبساطته على الموجودات
كلها وظهوره بصورها وتجليه بجماله المعية الذاتية مع كل موجود
والحضور معه وحضوره مع الاشياء علمه تعالى بها فلا يعزب عن
علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيحيط علمه تعالى
بالمتناهي وغير المتناهي ولقائل ان يقول مجرد حضور الشيء مع الشيء
لو استلزم علمه بها لزم ان يكون النفس عالمة بكل ما حضر معه في الوجود
ومن البين انه ليس كذلك لانه ما لم يحصل بينهما علاقة مخصوصة
هي علاقة حصول صورته فيه لم يحصل علمها به وجوابه ظاهر
مما مر وتوضيحه ان علمه تعالى مباين لعلمنا وما ذكره انما هو في
علمنا لا في علمه تعالى الشيخ في تعليقاته وجوده تعالى مباين لسائر
الموجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات فان تعقله على انه عنه
اي على انه مبدأ فاعلي له وتعقل غيره على انه مبدأ قابلي له هذا كلامه
ولا يخفى انه دافع للشبهة فالى هنا يحصل كلامي الصوفية ان علمه تع

ان علمه تعالى بالاشياء على وجهين احدهما من حيث سلسلة الترتيب
اى ترتيب صدور واحد من المعلولات عنه تعالى بعد واحد لما ذهب
اليه الحكماء من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما يجيء في اخر الرسالة
تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى على طريقة قريبة من طريق الحكماء انما
قال قريبة من طريق الحكماء لان اول اللوازم عند الصوفية النسبة العلمية
ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقة اياه باعتبار انبساطه على الماهيات
التي اولها العقل وما في مرتبته ثم ما يليها وهلم جرا الى ما لا يتناهى واما
عند الحكماء فاول اللوازم هو العقل الاول ثم ما يليه وهلم جرا كذا في الحاشية
وفيه كلام سياتي تحقيقه في اخر الرسالة ان شاء الله تعالى والوجه الثاني
من وجهي علمه تعالى بالاشياء علمه تعالى بها من حيث احديته المحيطة بكل
شيء وحقيقته فانه قد مر مرارا انه قد تقرر عندهم ان كل ما يدرك ويشاهد
فهو حق ظاهر في صورة خلق متوهم وهي الصورة الظلية فيكون
محيطا بكل شيء بل هو عين كل شيء ولا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالا
الاشياء على الوجه الثاني اى من حيث احديته المحيطة بكل شيء مسبوق
بعلمه تعالى بها بالاشياء على الوجه الاول اى من حيث سلسلة الترتيب
على طريقة قريبة من طريق الحكماء فان الاول علم عيني بها بالاشياء لانه
علم بها بسبب علمه باسبابها وعلمها قبل وجودها اي الاشياء في الخارج
والثاني علم شهودي بها بالاشياء لانه مستفاد من وجود الاشياء و
مشاهدته عند وجودها في الخارج ولما كان هذا مخالفا لما تقرر عندهم
كما قال بعض كبراء العارفين ادراك الحق سبحانه للاشياء على ما هي الاشياء
عليها من حقايقها في حال عدمها ووجودها ادراك واحد فنهذا

لم يكن شيئا في تجارة الاشياء عن فقره وهذه مسئلة هي مزلة
الاقدام زل فيه كثير والتفتوا فيها بمن ذمه الله تعالى في كتابه
من قولهم ان الله فقير الاية فاوجد الممكن ولاوجدت المعرفة الحادثة
الالكمال مرتبة الوجود وكمال مرتبة المعرفة لا لكمال الله سبحانه بل هو
عز وجل الكامل في ذاته سواء وجد العالم او لم يوجد وعرف بالمعرفة
الحادثة او لم يعرف كان سبحانه وتعالى على الحقيقة لا يعرف ولا
يعرف منه ممكن الا نفسه قال وبالحقيقة ليس هناك علمان الحق
العلم الاول الحاصل في الازل بمعنى الواجب لذاته بقرينة قوله بواسطة
وجود متعلقه في الخارج اعني المعلوم نسبة واضافة له الى المعلوم با
اعتبارها اي باعتبار تلك النسبة والاضافة شبه اي العلم الاول
بالمعلوم عين العلم الاول به شهودا وحضورا لا انه حدث هناك علم
اخر قال الشيخ في تعليقاته فهو تعالى يعلم الاشياء التي لم يوجد بعد
على انها لم توجد بعد ويعرف اوقاتها وازمنتها واذا وجدت تلك
الاشياء يتجدد علمه تعالى بها فيستفيد من وجودها علما مستانفا
هذا كلامه وبه افتضح المرام في الجملة ولكن في كلام المص بحث ظاهر
لان هذه النسبة اللاحقة للاول بواسطة وجود المعلوم هل هي مغايرة
للنسبة السابقة الحاصلة له تعالى الى المعلوم قبل وجوده ام متحدة وعلى
الثاني لا يصح قوله بل طرق للاول الحاضر وعلى الاول يلزم ثبوت علمين
[illegible] مع انه قال ليس هناك علمان فتامل فان قلت لا يصح قولك
[illegible] لانه يلزم من ذلك الكلام ان يكون علمه تعالى [illegible]
[illegible] مخصوصا بالموجودات الحالية لكن لا يحذو [illegible] ولا [illegible] في

سابق كلامه لان الموجودات كلها بالنسبة اليه تعالى حالية فان
الازمنة كلها متساوية بالنسبة اليه تعالى وكلها حاضرة عنده كما
في كلام بعض المحققين عن قريب اي المحقق الطوسي في تلك الرسالة
المكتوبة في جواب اسولة الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره ولذلك
صرح شيخ الفلاسفة ايضا في تعليقاته حيث قال وقد يشكك
فيقال ان تلك الاشياء غير موجودة بالفعل بل بالقوة فبعض علمه
يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شيء فانه واجب بسببه
وبالاضافة اليه فيكون موجودا بالفعل بالاضافة اليه فسبب وجود
كل موجود انه يعلم فاذا علمه فقد حصل وجوده فهو يعلم الاشياء
دائما وقال في موضع اخر منها الاشياء الموجودة دائما والموجودة
في وقت بعد وقت والشيء المنقضي شيئا فشيئا كالزمان والحركة
التي هي غير موجودة بالجملة والقارة بالجملة والمعدومة في الماضي و
المعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصلة
بالفعل لانه سبب وجودها ومبدأ الاسباب التي يوجد عنها وهو
يعقل ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود وكل المعقولات
حاصلة له حاضرة عنده وحالة عنده تعالى بالسواء في كل حال اعني قبل
وجودها وبعد وجودها ومع وجودها لا يتغير بوجه انتهى كلامه
وفي المقام بحث ظاهر لان ما مر في كلام بعض المحققين عن قريب و
ما نقلناه عن شيخ الفلاسفة كله في الوجود العقلي العلمي ولا نزاع
فيه انما البحث في مذهب الصوفية حيث اثبتوا له تعالى علما اخر
من حيث احديته المحيطة بكل شيء ذهنا وخارجا ولا شك انه تعالى

ليس محيطا في الازل بالحوادث من حيث وجوده الخارجي فافهم وتفهم
ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ثم المص قدس سره بعد الفراغ
عن تحقيق علمه تعالى بذاته وبما سواه من معقولات اراد ان يشرع
في تحقيق القول في ارادته تعالى فقال القول في الارادة اتفق المتكلمون
باسرهم بل المليون والحكماء على اطلاق القول بانه تعالى مريد لكن
كثر الخلاف بين المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة وبين الصوفية والحكماء
في معنى ارادته تعالى فعند المتكلمين من اهل السنة انها اى ارادته
تعالى صفة قديمة موجودة في الازل زائدة على الذات قائمة بها
على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية اى الموجودة في الخارج
مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات شانها التخصيص والترجيح
لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وعند الجبائية صفة
زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة زائدة قائمة وعند
ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس
بمكره ولا ساه وعند الكعبي ارادته تعالى لفعله العلم به ولفعل
غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من
المصلحة وعند الحكماء هي اى الارادة العلم بالنظام الاكمل ويسمونه
عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل اى علمه
بحقائق جميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر على ما يقتضيه لفظ
الاحاطة وعلمه بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام
اى باحوال واعراض ذاتية لجميع الاشياء اى التصديق باحوالها فعلم
الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ارادته تعالى لانه كالارادة

منبع وسبب موجب لفيضان الخير في الكل لان الشرور انما
يحصل في القوابل بواسطة نقصان الامكان الذاتي على ما بين
في موضعه من غير انبعاث وطلب من الاول الحق كما هو فينا اذ
لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة
بقصد وارادة واستدلوا عليه بدلائل منها ان الفاعل بالقصد
والارادة لا بد له من امر باعث له على الفعل ليرجح الفعل على تركه
عنده وذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل
من لا حصوله والا لم يكن باعثا له على الفعل ضرورة ان ما كان حصوله
ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فح
يلزم استكماله بالغير وانه محال والجواب لا نم ان الفاعل بالقصد
والارادة لا بد له من امر باعث على الفعل سوى القصد ولو سلم فلانم
انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله و
لم لا يكفي ان الاولوية بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على الفعل
والاشاعرة يوافقون الحكماء في ان الباعث على الفعل لا بد ان يكون
حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله ويثبتون فيه ضرورة
ويقتصرون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم
في ان الفاعل بالاختيار لا بد له من باعث على الفعل لكنهم يمنعون
لزوم كونه اولى بالنسبة الى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع
قال بعض المحققين فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما
يسمونه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها
ليست الا وجود الكل فان الشيخ الرئيس قد صرح في مواضع من تعليقاته

بانه من هنا كلام الشيخ لنفس علمه تعالى بالاشياء الا نفس وجود
الاشياء فيلزم ان يكون ارادته مع نفس وجود الاشياء وهو مما لم
يقل به عاقل ولما كان في تنقيح المرام خفاء قال قدس سره تحرير المذهبين
اى مذهب المتكلمين من اهل السنة ومذهب الحكماء ان نقول
لا يخفى ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه
اى وقوع ما يجوز صدوره عنا بخلاف علمه تعالى بما يجوز صدوره
عنه فانه يكفي في وقوعه عنه تعالى عند الحكماء واما عند المتكلمين
فانه لا يكفي في وقوعه عنه تعالى ايضا بل لا بد من انضمام صفة
الارادة اليه حتى يصح وقوعه عنه تعالى بل نجد من انفسنا حالة
نفسانية تابعة لعلمنا بما فيه من مصلحة وتلك الحالة هي الارادة
عند بعض المعتزلة وانها من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون
معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر تعريفها
بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها فذهب كثير من
المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى
طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد
طرفيه او ظنه رجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده وذهب
بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه وهو المراد مما ذكره
المص واستدل عليه بان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه
ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل وذهب الاشاعرة الى ان الارادة
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما
لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها فالارادة عندهم صفة

بعـ

صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا
معنى صفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير
كما يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه ومع
هذا لا يخفى انه لا يصح تحرير مذهب الاشاعرة في الارادة بما ذكره
المص ثم بعد حصول تلك الحالة النفسانية يحتاج في وقوع
الفعل الى تحريك الاعضاء بالقوة المنبثة في الاعضلات فذاتنا
هو الفاعل بحسب الظاهر والقوة العضلية اى المنبثة في
العضلات هي القدرة وقيل القدرة هي صحة الفعل والترك
بالقصد وتصور ذلك الشيء اى التصور الجزئي لان الكلي يكون
نسبته الى جميع جزئياته على السوية هو الشعور بالمقدور ومعرفة
المصلحة اى العلم بما فيه من المصلحة هي العلم بالغاية عند الاشاعرة
ونفس الارادة عند المحققين من المعتزلة والحالة النفسانية
المسماة بالميلان والارادة كذا في اصطلاح شرح الحكمة العين
قال بعض المحققين الارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل
بحيث يحمل عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع والاول مع
الفعل والثاني قبله وكلا المعنيين غير متصاف الباري تعالى به
هو اى الميلان المذكورة التابعة للشوق المتفرع ذلك الشوق على
معرفة الغاية اى العلم بما فيه من المصلحة الذي قد مر انه هو العلم
بالغاية فهذه المذكورات من قولنا فذاتنا هو الفاعل الى امور
متغايرة تغايرها ظاهر فان تغاير الارادة للشوق ظاهر في كون
الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في البشع لكل واحد من

متصور

من تلك الامور مدخل فى صدور ذلك الشى عنا وفيه تامل
لان الفعل الاختيارى قد يقع بلا شوق كما مر فى تناول الدواء
البشع قال بعضهم مبادى الافعال الاختيارية المنسوبة الى القوى
الحيوانية اربعة ابعدها من الفعل هو التصور الجزئى للشى الملايم
او المنافى تصورا مطابقا او غير مطابق ويليه شوق ينبعث عن
ذلك التصور ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما فى الدواء البشع ومنه
يعلم ان الفعل الاختيارى قد يقع بلا شوق فالقول بان مباديه
اربعة باعتبار الاغلب وفيه بحث لان امثال ذلك لا يليق باصول الحكمة
والمعارف اليقينية انما يصار اليه فى الادبيات والخطابيات واذا
عرفت هذه المقدمة فالمتكلمون المانعون تعليل افعاله تعالى بالاغراض
وهم الاشاعرة وذلك لان الغرض هو السبب فى ان يصير الفاعل
فاعلا بعد ان لم يكن ولا شك انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود
بذاته الذى هو تام امر يجعله على صفة لم يكن عليها فانه يكون ناقصا
من تلك الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا وعلى جميع
الاحوال فان ذلك لا يليق بجنابه تعالى لا النقصان ولا التكميل واما
المعتزلة القايلون بتعليل افعاله تعالى بالاغراض فلهم عنه جواب يعلم مما
سبق بنا من ما دق فتدبر يثبتون له تعالى ذاتا وقدرة زايدة على ذاته
كما سبق بيانه ان شاء الله تعالى وعلما بالمقدور وبما فيه من المصلحة ويجعلون
ذلك العلم ايضا زايدا على ذاته تعالى كما مر فى بحث العلم وارادة كذلك اى زايدة
على ذاته تعالى كل منها مغاير للاخر ويجعلون بعض الاشاعرة المجموع من



من تلك الامور المذكورة اعنى الذات والقدرة والعلم بما فيه
من المصلحة والارادة مدخلا فى الايجاد فيه تامل لان المتبادر من هذه
العبارة ان الايجاد لا يتحقق بمجرد هذه الامور مع انه ليس كذلك
الا ان يقال المراد ان لكل واحد من ذلك المجموع مدخلا فى الايجاد
سوى العلم بالمصلحة فانه عند الاشاعرة ليس سببا باعثا للفا
عل على قصد فلم يكن له مدخل فى الايجاد بخلاف المعتزلة فان العلم
بالمصلحة عندهم هو الارادة والداعى الباعث للفاعل على الاقدام
بالفعل فيكون له مدخلا فى الايجاد عندهم فيكون العلم بالمصلحة
غرضا وغاية لا علة غائية تحقيق الفرق بين الامور الثلثة ما اشار
اليه بعض المحققين وقال اذا ترتب على فعل اثر ذلك الاثر من حيث
انها نتيجة لذلك الفعل وثمرة يسمى فايدة له ومن حيث انه على طرف
الفعل ونهايته يسمى غاية له ففايدة الفعل وغايته متحدتان بالذات
مختلفتان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان
سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا
ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية
متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام
كان فايدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية هذا كلامه
فعليك بالتوجه التام وبما الحكماء فانهم يثبتون له ذاتا وعلما بالاشياء
وهو عين ذاته تعالى على ما اشتهر منهم والا فكما مر ذهب كثير منهم
الى ان علمه تعالى بالاشياء بارتسام الصور فى ذاته تعالى او بالمثل
بالافلاطونية او بالصور المرتسمة فى العقل الاول كما قال المحقق الطوسى

على ما مر او باتحاد العاقل والمعقول كما قال المشاؤون على ما نقله
النص قدس سره منهم فان قلت اذا كان علمه تعالى بالاشياء عين
ذاته فالظاهر ان يقال واما الحكماء فلم يثبتوا الا ذاتا فقط وجعلوها
كافيا في الايجاد لانه يترتب عليه فقط ما يترتب على الذات مع
الصفات في الشاهد فما وجه ما ذكره من ذكر العلم فقط من غير
ذكر القدرة والارادة مع ان الصفات الحقيقية كلها عين ذاته تعالى
عندهم قلت ذلك للفرق بين العلم وبين غيره من القدرة والارادة
فان الحكماء قائلون بثبوت اصل العلم له تعالى ولا ينكرون ثبوت
هذه الصفة له تعالى حقيقة بخلاف القدرة والارادة فانهم
ينكرون ثبوتهما بالمعنى المتعارف له تعالى وذهبوا الى ان قدرته
وارادته تعالى بعينهما علمه تعالى ويرجعون جميع صفاته الحقيقية
الى علمه تعالى فصح القول بانهم اي الحكماء يثبتون له تعالى ذاتا وعلما
بالاشياء هو عين ذاته فافهم فانه المدار في تحقيق المقام ويجعلون
الذات مع العلم هذه الاشارة الى الفرق المذكور والا فالظاهر المناسب
لمذهبهم ان يقتصر بالذات ولا يقال مع العلم كافيين في الايجاد من
غير توقف للايجاد على القدرة والارادة كما يتوقف عليهما في الشاهد
فعلمه تعالى بالاشياء عين قدرته تعالى عليهما وعين ارادته تعالى
لها بمعنى انه يترتب على علمه تعالى ما يترتب على القدرة والارادة في
الشاهد قال الشيخ في تعليقاته الارادة هي علمه تعالى بما عليه الوجود
وكونه غير مناف لذاته وفي موضع آخر منها الارادة واجب الوجود
بذاته بعينها علمه تعالى وهي معنيها عنايته وفي موضع آخر منها ان لم

بعينه

بعينه ان قدرته تعالى بعينها ارادته وعلمه كما ان في صفاته تكثر
فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه
وقال الشيخ في موضع آخر منها الاول لا يتكثر لاجل تكثر صفاته
لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة بالقياس اليه
فيكون قدرته حياته وحياته قدرته ويكونان واحدا فهو حي من حيث
هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته هذا كلامه
ولا شك ان ما ذكرناه من كلام الشيخ يثبت دعوى المحشي واما
ما ذكره قدس سره بقوله اذ هو اي علمه تعالى كاف في الصدور من
غير حاجة فيه الى القدرة والارادة ففيه تامل اذ لا يلزم من مجرد ذلك
ان يكون علمه تعالى عين قدرته وارادته تعالى كما لا يخفى على اللبيب
واعترض المتكلمون عليهم بان مجرد العلم لا يكفي في الصدور لانه
لابد في صدور الاشياء عنه تعالى وتخصيص بعضها بالوقوع دون
بعض وفي وقت الى مخصص وليس ذلك المخصص هو العلم لان
العلم بوقوع شيء معين في وقت الى مخصص وليس ذلك المخصص
هو العلم لان العلم بوقوع شيء معين في وقت معين تابع لكونه
بحيث يقع فيه لانه ظل وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له
والا لزم الدور فاذن العلم لا يكفي في الصدور واجاب الحكماء عنه
بانا لا نم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي
التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه
متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصح ان يكون مخصصا كما حققناه
وفي الهادي تعالى ورده المتكلمون بدعوى البداهة في استواء

نسبة العلم الى طرفين فلا يكون مخصصاً وان كان فعلب فتأمل
وكن الفصل وعند الحكماء ليس له تعالى حالة شبيهة بالميلان
النفساني الذي للانسان لزعمهم انها نقص وجب تنزيهه عنه
وللخصم ان يمنع كونها نقصاً وجمع من محققي المعتزلة ذهبوا الى
ان الارادة في الحق سبحانه والشاهد هو العلم بما فيه من المصلحة
وحالة الميلانية النفسانية للانسان وحالة الشبيهة بالميلان الذي
كان في الحق سبحانه وتعالى وقال بعض المحققين كون معنى لفظ
الارادة معبراً الشعور بالمصلحة في الفعل والترك بما لا ينبغي ان يخفى
على من له ادنى تعارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق الباري
تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك
بحث اخر هذا وقد تقرر عند الاشاعرة ان الارادة بل ارادته تعالى
ترجيح ولا شك انهم لا ينكرون ثبوت حالة شبيهة بالميلان
النفساني الذي للانسان له تعالى واذا عرفت هذا فا يصدر بالنسبة
الى من الذات مع الصفات من العلم والقدرة والارادة وغيرها
مما مر انما يصدر عنه تعالى من الذات فقط من غير افتقاره
تعالى في صدور الاشياء عنه الى غير نفس الذات من الصفات كما
يفتقر صدور الاشياء عنا الى الصفات الزائدة فهذا [illegible] كون ذاته
تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معنى اتحاد الصفات
مع الذات على ما هو المقصود وانت خبير بانه لا دخل لهذا الكلام
في هذا المقام لان النزاع في تحقيق معنى ارادته تعالى وفي انها هل
هي عين العلم او صفة مغايرة للعلم لا في اتحاد الصفات مع الذات



وعدم اتحادها معها الا ان يقال انه مما يتوقف عليه مزيد تحقيق
هذا المرام واذا كان كذلك فليس صدور الفعل عنه تعالى كصدوره
منا لان ارادته تعالى ليس لها داع كارادتنا فان ارادته علمه تعالى
ولكن باعتبار الارادة اذا كانت تابعة لقصد من خارج يعني بحسب
الغرض فيصح ان يصدر عن مريد واحد بحسب اختلاف الدواعي افعال
مختلفة واما اذا لم يكن الارادة تابعة لداع كان الافعال الصادرة عن
المريد على سبيل اللزوم فيكون صدور الفعل عنه تعالى على سبيل
اللزوم بخلاف صدوره عنا فافهم ولا يكون صدور الفعل عنه
تعالى كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه قال
بعض المحققين ان الفلاسفة لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه
تعالى شناعة والحاقاً له تعالى بافعال الجمادات جاؤوا لاثبات
كونه تعالى مريداً على وجه لا ينافي كونه تعالى موجباً فزعموا ان الارادة
عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو
كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالماً بما يفعله اذا كان ذلك
العلم سبباً لصدور ذلك الفعل حال كونه غير مغلوب في ذلك
ولا مكروه والله تعالى عالم بذلك فيكون مريداً فلا يكون كالنار
والشمس تعالى عنه ولا شك انه لا يجدي في نفي النقيصة عنه
لان من البين ان صدور الفعل عن الفاعل اذا كان على سبيل
اللزوم فهو نقص بخلاف ما اذا كان صدور الفعل عنه بالاختيار
والقصد والانبعاث فانه كمال عند ذوي العقول السليمة واما

الصوفية المحققون وهم القايلون بوحدة الوجود فيثبتون
له تعالى ارادة زايدة على ذاته تعالى لكن تلك الزيادة بحسب التعقل
بمعنى ان العقل يفهم منه غير معنى الذات لا بحسب الخارج بمعنى
ان ليس في الخارج وجودان احدهما الذات والاخرى الصفة
موجودتان كما ذهب اليه الاشاعرة كساير الصفات اي كما في
الصفات من العلم والقدرة والحيوة فانهم ذهبوا الى انها
عين بالذات بحسب الخارج زايدة عليها بحسب التعقل كما مر مفصلا
فهم اي الصوفية يخالفون المتكلمون من اهل السنة في اثبات المتكلمين
منهم ارادة زايدة على ذاته بحسب الخارج لان الصوفية ذهبوا الى انها
عين الذات بحسب الخارج ويخالفون اي الصوفية الحكما في نفيها
اي نفي زيادة الارادة بالمرة اي بحسب التعقل والخارج معا فان
الصوفية ذهبوا الى انها زايدة بحسب التعقل وفيه بحث لان المقصود
ههنا بيان معنى ارادة تعالى عند الصوفية لان الكلام فيه وانه
هل هو العلم او صفة مغايرة لساير الصفات لان ارادته تعالى
هل هو مغايرة لذاته زايدة عليه او عين الذات فانه قد سبق
في مبحث على حدة ان صفاته تعالى الثبوتية زايدة على ذاته تعالى ذهنا
وخارجا عند الاشاعرة وعين الذات ذهنا وخارجا عند الحكما
وعينها خارجا وزايدة عليها تعقلا عند الصوفية فهذا تكرار
محل والذي يظهر من كلام الصوفية ان ارادته تعالى وان لم تكن
عين علمه تعالى بالنظام الاكمل في التعقل لكنها لازمة له بحيث
يستحيل انفكاكها عنه فيلزم عليهم ما لزم على الفلاسفة ودليلهم

ما كان دليلا على الفلاسفة وقد عرفت جواب المتكلمين عن دليلهم
فتدبر وتذكر هذا والمص قدس سره لما فرغ من بحث الارادة اراد
ان يشرع في القدرة فقال القول في قدرته تعالى ذهب المليون
كلهم الى انه تع قادر القدرة الاولى ان يقال ههنا مثل ما قيل
في الارادة اتفق المليون والحكما على اطلاق القول بانه تع قادر
ولكن اختلفوا في معنى قدرته تع فذهب المليون الى انه تعالى قادر بالمعنى
المعنى المتعارف عند الجمهور وهو ما اشار اليه المص بقوله اي يصح
منه ايجاد العالم وتركه اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي
المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوه من الدواعي
بحيث لا يصح عدمه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب
لان الذي يجب الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يمكن من الترك اصلا
كذا في الحاشية والغرض منه دفع شبهة قوية من شبه الفلاسفة
على المتكلمين في ان قدرته تعالى لو كان بهذا المعنى لزم عدم الفرق
بين الموجب والقادر وان يكون النزاع بيننا وبين المليين في ذلك
لفظيا فليس شيئا منهما من الفعل والترك لازما لذاته تعالى بحيث
يستحيل انفكاك اي انفكاك شي منهما عنه عن ذاته تعالى كما ذهب
الفلاسفة من ان يستحيل انفكاك الفعل اي صدور العالم و
ايجاده عن ذاته تعالى فان عدم صدور العالم عنه تعالى ممتنع
لذاته عندهم كما يجي بيانه ان شاء الله تعالى والدليل لقول عليه
في اثبات قادرية الباري بالمعنى الذي ذهب اليه المليون انه تعالى
صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما

يتصور بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب ولا يلزم
تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون
المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند
الى الباري بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان
العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع
ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولات قديم
مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وفقنا عليه الخصم او
حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث
الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وهذا منتف بالاتفاق وقد تقرر
في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت
او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال
الامام الحرمين دخول حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب
في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف يتصرم بالواحد
على اثر الواحد ما لا نهاية له كالدورات التي قبل هذه
الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل
على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى اول ووالد قبل ولد
وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف حوادث
لا اخر لها كنعيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى و
هذا كما لو قيل لا اعطيتك درهما الا اعطيتك قبله دينارا
ولا اعطيتك دينارا الا اعطيتك قبله درهما لم يتصور ان يعطي
على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف اذا قال لا اعطيك

درهما

درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك
بعده درهما واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده تعالى للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه اي عن ايجاد العالم لان
ايجاده للعالم هو الفيض والجود والفيض والجود لازم لذاته كا
العلم وسائر الصفات الكمالية فايجاده للعالم لازم لذاته تعالى
وهو المط اما الصغرى فظاهرة والكبرى محل البحث والدفع
ومنها بتفتيح المتكلمين باب الجواب فقد برهنوا بالصواب فانكروا
اي انكروا ثبوت القدرة بالمعنى المذكور عند المثبتين له تعالى
لا عنف دعواه اي القدرة بالمعنى المذكور تنفك وذلك لما فيه
من القوة والامكان قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا انه تعالى
قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال نعني به ما يتعارفه الجمهور
في القادر منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا
شيء ما لم يترجح بمرجح فان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح
صدورهما عن قدرة يصح صدور فعلين معا عن انسان واحد في
حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول بري عن القوة واذا و
صف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا معنى
القدرة كان معناه متى شاء وليس هو اينما بالفعل فانا نعني قدرته
على المشية على الوجه الذي ذكرنا فيكون المشية فينا بالقوة فلهذا
القدرة فينا تعني تارة في النفس وتارة في الاعضاء والقدرة في النفس
هي المشية وفي الاعضاء على التحريك فلو وصفنا الاول بالقدرة
على الوجه المتعارف يوجب ان يكون فيه بالقوة ولكان هناك

ههنا الشيء لم يخرج الى الفعل فلا يكون تاما وفي الجملة فان القوة
والامكان في الماديات والاول فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة
هذا كلامه ولا يخفى دلالته على ان القدرة بالمعنى المتعارف نقصان
وفيه بحث لانه في الحقيقة كالمغالطة فان القوة والامكان اللذين
في الماديات هما القوة والامكان اللذان من الشيء الخارج عن ذات
هذا الشيء في هذا الشيء كالقوة والامكان في الممكنات واما القوة
والامكان من نفس الشيء في الشيء فاختصاصه بالماديات غير مسلم كيف
وقد جوز الشيخ في تعليقاته ان يكون الواجب تعالى فاعلا وقابلا
بالنسبة الى شيء واحد كما مر في بحث العلم وعينية الصفات للذات
فتذكر واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فهو متفق عليه بين الفريقين اي الحكماء والمليين كذا في شرح المواقف
بل هي عبارة الشيخ الرئيس في تعليقاته ولا يخفى ان هذا الاتفاق
بين الفريقين انما هو بحسب العبارة فان المشيئة والارادة عند الحكماء
ليس الا العلم بالنظام الاكمل فمعنى قولهم ان شاء ان حصل له العلم
بالنظام الاكمل اوجد العالم وان لم يحصل لم يوجد ومعنى قول المليين
ان اراد ايجاد العالم بعد العلم به اوجده وان لم يرد لم يوجد كذا في
الحاشية وهو الحق فانه تلبيس من الفلاسفة وقد لبس عن لزوم
شناعة نفي القادرية عنه تعالى بالمعنى المشهور عند الجمهور
ولهذا قال الشيخ في موضع اخر من تعليقاته واذا وصف الاول
بانه قادر على ما يقولونه وهو انه ما يصح ان يصدر عنه الفعل وانه
اذا شاء فعل فقد شبهوه في هذا القدرة والمشيئة بالانسان

اذ هو

اذ هو قادر على ان يفعل اذا كان له سبب مرجح وداع الشيء عن
القوة فلا يكون بالفعل قادرا ولا يعني عنهم قولهم انه تعالى قادر
بذاته لا بقدرة عنه فليس معنى القادر عندهم ما ذكر واذا كان الاول
واجبا بذاته وجعل القدرة له بالامكان فقد صار شيء واحد واجبا
وممكنا او يكون الامكان صفة لواجب الوجود بذاته وهو محال فيجب
ان يكون كل شيء منه واجبا وبالفعل لانه واجب الوجود بذاته و
نحن انما نعني بقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته علمه فهو من حيث
هو قادر عالم اي علمه سبب لصدور الفعل عنه وليس قدرته
بسبب داع يدعوه اليه فقدرته تعالى علمه انتهى ولا يخفى تأييده
لما ذكره المصرح له شيئة وفيه تصريح لعدم الفرق بين تفسيري القدرة
وانهما منفيان عنه تعالى عند الحكماء فما قال سيد المحققين في
حاشية شرح حكمة العين من دعوى الفرق حيث قال والقادر المختار
ان فسر بما ذكر من انه اذا شاء فعل فالله تعالى فاعل وقادر مختار
عند الحكماء وان فسر بما يصح منه الفعل وعدمه فليس كذلك
بالفعل لازم لذاته ليس بشيء كما عرفت ومنه يعلم ما في قوله الا ان
الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود فيه
بحث لان مشيئة الفعل عندهم ليس الا العلم بالنظام الاكمل كما مر
فيلزم ان يكون العلم بالنظام الاكمل هو الفيض والجود بعينه
عندهم وليس كذلك فانه قال الشيخ الفيض فعل فاعل دائم
دائم الفعل فلا يكون فعله بسبب دعاه الى ذلك ولا لغرض
الا نفس الفعل وقال واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض ولا

ولا غرض وذلك لمريد وفاعل لا غرض له وواجب الوجود فعله
وارادته كذلك فاذن فعله هو الجود المحض الا ان يقال العلم بالنظام
الاكمل من حيث انه سبب للايجاد فضل وافادة الخير كيف لا وقد عرفت
ان علمه تعالى فعلي لازمة لذاته وحيث كانت لازمة لذاته تعالى لما اشار
اليه بالوصف الذي هو الفيض والجود فان لزومها لذاته ظاهر
عند العقل واظهر من لزوم مشية الفعل لذاته فان العقول بنا
مع الى قبول الفيض والجود لذاته وان لم يتسارع الى قبول لزوم
مشية الفعل لذاته وهذا في الحقيقة تلبيس ايضا وتدليس لانهم
لم يريدوا من مشية الفعل ارادته كما هو الظ بل العلم بالنظام الاكمل
كلزوم سائر الصفات الكمالية له تعالى من العلم والحيوة وغيرها
وانت خبير بان دعوى لزوم العلم بالنظام الاكمل لذاته تعالى مسلم عند
المتكلمين ولا نزاع لهم في لزومه له فانه علم خاص يمتنع خلو ذاته تعالى
فليستحيل الانفكاك بينهما بين مشية الفعل بالنظام الاكمل وبين
ذاته تعالى ولكن النزاع في ان هذا العلم لا يكون وحده سببا للايجاد
ولا يكفي فيه بل لا بد من امر هو الارادة حتى يصدر عنه تعالى
ايجاد العالم ويوجده وهم يقولون انه كاف في الايجاد ولا يفتقر الى
صفة اخرى فالنزاع في امرين احدهما في معنى الارادة فانها عند الحكما
هو العلم بالنظام الاكمل وعند المتكلمين صفة اخرى مغايرة للعلم
وثانيهما في ان العلم بالنظام الاكمل هل هو كاف في ايجاد العالم ام لا
هكذا ينبغي ان يعلم هذا المقام لئلا يقع في الغلط واذا كانت مشية
الفعل لازمة لذاته تعالى فمقدم الشرطية الاولى اعني قوله ان شاء

فعل

ان شاء فعل واجب صدقه والا لامكن انفكاكه عن ذاته تعالى
وقد عرفت انه يستحيل الانفكاك عنهما ومقدم الشرطية الثانية
اعني قوله ان لم يشاء لم يفعل ممتنع الصدق لذاته لان عدم مشيته
تعالى لايجاد العالم ممتنع بالذات عندهم وفيه بحث لانه ان كان
مشية الفعل بمعنى العلم بالنظام الاكمل فلا شك في انه لا نزاع
للمتكلمين ايضا في ان مقدم الشرطية الاولى واجب صدقه لان
العلم بالنظام الاكمل واجب الحصول له تعالى في الازل انما النزاع
في انه هل هو كاف في ايجاد العالم ام لا وكلتا الشرطيتين صادقتان
في حق الباري تعالى فان الشرطية لا يتعلق صحتها بان يكون جزاها
صادقين فانه يصح ان يكون جزاها كاذبين ومثال هذا لو كان
الانسان طائرا لكان يطير في الهوى وهذه قضية صحيحة مع كذب
مقدمها وتاليها ويصح ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع
صدق القضية كما يقال لو كان الانسان طائرا لكان حيوانا كذا قاله
الشيخ في التعليقات وفيه ما عرفت من ان كلتا الشرطيتين على مذهبهم
في قوة ان حصل له العلم بالنظام الاكمل اوجد العالم وان لم يحصل
له العلم بالنظام الاكمل لم يوجده لا يفهم منهما الجمهور من انه تعالى
ان اراد ايجاد العالم بعد العلم به اوجده وان لم يرد لم يوجد والصدق
في حقه تعالى عند الحكماء هو الاول لا الثاني والثاني لا الاول
عند الجمهور فهو تلبيس منهم على الجمهور ودفع لتشنيعهم بانه متفقون
معكم في كونه تعالى قادرا مع انهم خالفوا في الحقيقة لان خلاصة
النزاع انما هو في ايجاد العالم هل هو لازم لذاته تعالى يمتنع انفكاكه

ان

عنه وهو مذهب الحكماء وليس بلازم لذاته تعالى بل يصح منه
ايجاد العالم وتركه بل ترك ايجاد العالم في الازل وانما اوجده حادثا
فانتفا فيهم مع مليين في صورة اخرهما بين الشرطين بحض التموية
والتلبيس لا يغني من جوع والله اعلم واما الصوفية القائلون
بوحدة الوجود فهم متفقون مع الحكماء في نفي القدرة بالمعنى
المتعارف عند الجمهور عنه تعالى ومخالفون للمتكلمين بل المليين
فيه فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على الذات بحسب التعقل لا
الخارج كما ذهب اليه الاشاعرة وزائدة على العلم بالنظام الاكمل
خلافا للحكماء فان الارادة عندهم هو نفس العلم بالنظام الاكمل
وانت خبير بانه ههنا مستدرك لان الكلام في بيان مذهبهم في
قدرته تعالى لا في ارادته الذات يقال انه انما ذكره لانه توطئة للمقصود و
يثبتون له سبحانه اختيارا فهو عطف على ارادة والمراد منه ههنا قدرة
في ايجاد العالم هذا التخصيص بيان للمقصود فان النزاع فيه واما اثبات
القدرة له سبحانه والاختيار في ايجاد صفاته الحقيقية في ذاته فما لم
يذهب اليه جمهور المتكلمين من الصفاتية فضلا عن نفاة الصفات
وقد يطلق الاختيار بمعنى الميل الى الشيء والشوق اليه مع تفصيل
ومن ههنا قال بعض المحققين ان الارادة اعم من الاختيار لكن
اثباتهم اختيارا له سبحانه في ايجاد العالم لا على النحو والوجه المتصور
من اختيار الخلق اي ليس اختياره تعالى في ايجاد العالم وقدرته ع
عليه كقدرة الخلق واختيارهم في ايجاد الاشياء الذي هو تردد وامكان
وقوع بل تردد كل منهما من ذهن ممكن الوقوع عنده اي عند الخلق

وحصر

وحاصل هذا التردد وهو صحة الصدور واللاصدور الذي فسر
القدرة فيترجح عنده عند الاختيار احدهما من الصدور واللاصدور
لمزيد فائدة وحكم ومصالح لا يعلمها الا هو كما ذهب اليه الاشاعرة
او مصلحة تترتب عليها بطلبها وهو الداعي كما ذهب اليه المعتزلة ولو
قال فيترجح عنده احدهما بمحض ارادة الفاعل المختار كما ذهب
اليه الاشاعرة او مصلحة تترتب لكان اولى وانما قال لكن لا على النحو
المتصور الخ لما اشار اليه بقوله فتأمل هذا التردد الوقوع بين امرين
كل منهما ممكن الوقوع عنده فترجح عنده احدهما كما هو مستنكر في
حقه تعالى عند الصوفية والحكماء وانما استنكروا مثل هذا في حقه
تعالى لانه تعالى احدي الذات بمعنى انه بسيط بحت في غاية البساطة
والتجرد منزه الذات ان يلحقها هيئة وحلية او صفة جسمانية او
عقلية وهذه غيرية عند الصفاتية من الاشاعرة ومن بعد وجدهم
واحدي الصفات ان المراد منه ان صفاته تعالى كلها راجعة الى صفة
واحدة هو العلم كما ذهب اليه الفلاسفة فهو من عند الاشاعرة بل
المعتزلة ايضا بل الصوفية كما مر وان اراد انها عين الذات وليس لها
صفة زائدة على الذات فهو بعد تسليمه عند الصوفية والحكماء لا
يجدي نفعا في المقام كما يظهر بادنى توجه وامر واحد لفظ امر
في اللغة العربية يطلق على القول المشهور الدال على طلب الفعل دلالة
اولية وعلى الشيء والصفة والشان والطريق والمعنى الرابع ههنا انسب
اي شانه تعالى وحاله تعالى واحد وعلمه بنفسه وعلمه بالاشياء المغايرة
لذاته تعالى علم واحد هذا وان ذهب اليه الحكماء والصوفية في بعض مقالاتهم

الاحدى منسوب الى الاحد المبالغة في الوحدة على ما بين في محله

والبحث فيه بحث

لكنه غريب ولا مبين فان الظاهر ان العلم بالسواد مغاير للعلم بالبياض
وهكذا في غيره كيف لا وقد مر ان الشيخ الرئيس ذهب ان علمه تعالى
بالاشياء بارتسام صورها في ذاته تعالى ومن البين ان علمه تعالى
بنفسه ليس كذلك اللهم الا ان يقال ان الصور عند الصوفية عين
ذاته تعالى كما مر غير مرة واذا كان الواجب احدي الذات والصفات
والشان والعلم فلا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين و
ذلك لان امكانهما لديه انما يكون بتكثر في الصفة او الامر او العلم
وليس فليس وفيه بحث لما مر من المنوع في كل من ذلك فان الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم من الصفاتية مع ذلك لتكثر صفة تبع الحقيقة
عندهم فيصح لديه تعالى امكان حكمين مختلفين وبالجملة هذه د
عوى لا يمكنهم اثباتها بالدليل واما بالذوق والكشف فلا كلام
لنا فيه بل لا يمكن وجود غير ما هو المعلوم له تعالى وذلك ظاهر لان
غير المعلوم له تعالى ليس الا الممتنع لذاته كما صرح به شيخ الصوفية الوجودية
اعني المحقق العربي وشيخ الفلاسفة ابو علي بن سينا في الشفاء
وشيخ المتكلمين الامام الرازي في مباحثه واما التقييد بقوله المراد
في نفسهما فيجيء نفعه لان الارادة راجعة الى العلم بنظام الكل الا ان
يقال هذا عند الحكماء واما عند الصوفية فالارادة زائدة على العلم
في العقل وكذا التقييد بقوله المراد في نفسه ففيه ايضا [illegible]
الالهي عند المحققين من الصوفية الوجودية انما هو بين الجبر اي الايجاب
بالذات كما ذهب اليه الفلاسفة والاختيار الذي هو التفويض كما ذهب
اليه المليون المفهومين للناس اي الحكماء والمتكلمين

فقط

فقط وقد زعم الاستاد المولوي ان قول الامام الذي هو بالحق ناطق
جعفر بن محمد الصادق لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اشارة
الى بيان هذا فانه بيان حال الاختيار الالهي لما اشتهر من انه اشارة الى
ان افعال العباد كذلك وتوضيح الكلام وتحقيقه يقتضي مزيد بسط
في الكلام فنقول قد قال الاستاد في شرح رباعياته بالفارسية ما نصه
قبل از وجود خارجي ثبوتي در علم حق سبحانه هست و اشيا باين
اعتبار اعيان ثابته ميخوانند وقابليات واستعدادات از لوازم
ذوات در اين مرتبه است وفيض وجود كه منبسط بر اعيان ميگردد
در هر چيز بان مرتبه از كمال ونقص كه قابليت آن دارد ظاهر ميگردد
همچون ضوء آفتاب كه بر هريك از اعيان قابله كه واقع ميشود بحسب
در وست از احوال والوان مي نمايد وفيض باران مدرارد كه از آن
هر ظرفي بقدر گنجايش خود پر ميگردد وهر زميني آنچه در مشيمه
قابليت اوست ميرويد و مي زايد واين معني نزد ارباب شهود مقرر است
چنانچه تمامي احوال جاريه بر شخص لازم ذات اوست ليس بحسب
حقيقت هر يك وبد كه بر شخصي گذرد آن از لوازم ومقتضيات
نشاة اوست واگر كسي راضي بان نباشد واز آن رنج شود از خود
رنجيده باشد اما درين مقام نكته ايست احاطه بآن واجب است
چه آنچه از حضرت حق صادر ميشود فيض وجود است وآن خير محض
است وشر از نقصان قابليت عين ثابته است كه قبول تمام فيض
نموده پس از اين وجه منسوب بحق سبحانه نباشد چه بخل از جانب
مبدا نيست واز اينجاست آنچه در حديث من وجد خيرا فليحمد الله

ومن وجد غیر ذلک فلا یلومن الا نفسه پس منت در ظهور همه
فیض وجود حق است اما منشاء قابلیت ذوات اعیان ثابته پس
همه احوال من حیث الظهور مستند بحق تعالی باشد ومن حیث
القابلیت مستند بذوات اعیان وکمال مظاهر چون عکس کمال
حق است منسوب بحق باشد ونقص از محض قصور قابلیت
اعیان پس منسوب بحق نباشد چنانچه فرموده الخیر کله بیدیک
والشر لیس الیک مشعر بر آنست واز اینجا وجه توفیق میان نصوص
مخالفة الظواهر مثل قل کل من عند الله وما اصابک من حسنة
فمن الله وما اصابک من سیئة فمن نفسک وقل کل یعمل علی شاکلته
معلوم میشود کسی را که توفیق هادی طریق تحقیق گردد چه همه
من حیث الظهور الوجودی از حق است ومن حیث الثبوت
منسوب باعیان ثابته باشد والله ولی التوفیق وبیده ازمة التحقیق
واین مسئله سر قدر است وتفصیل آن معلوم هیچ کس نیست [illegible]
استلزام هر شیء وتمامت احوال که بروز در جمیع مراتب واطوار
وجود میکند از آن امور است که عقول بشری را بکنه آن راه نیست
وسالکان مسالک نظری درین مقام در مهالک افتاده اند چه جمعی
معتزله که قایلند بانکه حق تعالی فاعل مختار است وفعلی ومعلل
بغرض است وانکه لطف ورعایة اصلح بر آن حضرت واجب است
ومدار امور بر حکمت نهاده اند ودر توجیه خلق کافر وفقیر وامثال
آن متحیر مانده اند واشاعره ملاحظه جانب قدرت کرده اند و
اشیا را بان باز بسته در حصار هؤلاء للجنة ولا ابالی وهؤلاء للنار



ولا ابالی ولا یسئل عما یفعل وهم یسئلون رفته اند پس معتزله
قصد محافظت بر حکمت کرده اند واحوال افعال الالهی را با فهام مخلوقات
مقاس داشته اند واخر از آن عاجز شده اند واشاعره نظر بقدرت
کرده اند واز ملاحظه حکمت عرض نموده تفویض بجناب حق
تعالی کرده اند وسخن ایشان بتحقیق اقربست وحکما فاین یجب
شده اند وبعضی ازین شبهات نموده اند وجمعی ازین تحقیق طایفه
صوفیه کرده اند بسی اشکالات مرتفع میشود چه اجمالا معلوم است
که همه اعیان ممکنات قابلیت آن دارند در ایشان ظاهر کرده در
وزیاده ونقصان دارند محالست همچنانکه سلب زوجیت از اربعه
وانقسام او بزیاده از دو ونصف ونقصان او از ثلثه واثنین وزیادتی
او بر خمسه محالست ومحال را قابلیت تعلق قدرت نیست پس اگر کسی
درین مقام تامل نماید از بسی ورطات ومضایق که محل عقول است
سالم ماند چنانچه در رباعی در دم گفته شد ومحصل این است که
اتصاف اعیان بقابلیات از لوازم ذات اشیا نیست وثبوت
علی ایشان لازم ذات حق نه صادر باختیار چه در صفات ذاتی
حق تعالی اختیار را مدخلی نیست چنانکه سابقا اشارت بان رفته
وایشان بنور وجود محض اختیار چنانچه در ذات خود مستعد
ومقتضی آنند ظاهر میکردند وهمانا که این از حضرت عالم اهل
بیت نبوة وشهسوار میدان فتوت مطلع انوار هدایت
مجمع اسرار نبوة وولایت الامام الذی هو بالحق ناطق جعفر بن
محمد الصادق علی آبائه الکرام وعلیه التحیة والسلام منقولست

که لاجبر ولا تفویض بل امر بین امرین اشارة باین تواند بود وآنچه
در صحبت بعض اعیان حکمت باین فقیر رسید آنکه از حضرت
قدوة العارفین بالله وصفوة الواصلین الله شیخ ابوسعید
ابوالخیر قدس سره سؤال کردند که حق سبحانه وتعالی فاعل
موجب است یا مختار حضرت شیخ در جواب این رباعی
فرموده . تا نقش یکی شب دراز آید ازو ور بگذاری جنگل
بازیکه آرد وربیت کره ازیچ وخوش بکشای علم علم سنت طره
آید ازو اهم ازین وادیست ومحل مخصص آنکه سعة احاطة الهی
آنست از انحصار در طرفی از اضداد وتقید بجانبی ازان بلکه
مقتضی تعانق اطراف وجامعیت اضداد چنانکه نزد اهل تحقیق
مقررست که کمال هر صفتی در آنست که با ضد خود معانق ومتحد
گردد وچنانچه در عقد فواید اسماء الله الحسنی مشاهده میرود
هو الاول والاخر والظاهر والباطن لیس باعتبارات مختلفة و
صفت الوهیت بصفات متقابله توان کرد ودر هیچکدام محصور
نباشد وهذا مجمل نشهد بك الی تفصیل والله الهادی الی سواء
السبیل هذا کلام الاستاد قدس سره وبه یتضح المرام اعنی کون الاختیار
الالهی انما هو بین الجبر والاختیار مع فواید جلیلة اجدی من تفاریق
العصا ولله در المص حیث اشار الی هذا التفصیل بالاجمال فقال
وانما معلوماته سواء قدر وجودها کما هو مذهب القائلین بالوجود
الذهنی اعنی الحکماء لان تعلق العلم باللاشیء المحض ضروری علی ما
فتذکر اولم یقدر وجودها کما هو مذهب النافین للوجود الذهنی

من

من المتکلمین المانعین استحالة تعلق العلم باللاشیء المحض
علی ما فصل فی مظانه مرتسمة ماهیاتها وحقایقها فی عرصة علمه
تعالی ازلا وابدا سواء کانت تلك العرصة نفس ذاته تعالی کما ذهب
الیه الشیخ فی الاشارات والعقل الاول کما ذهب الیه المحقق فی شرحه
او غیر ذلك علی اختلاف الآراء فیهما مرتبة خبر بعد خبر مترتبة کل
منه ای لا یمکن ان یکون ترتب الکل منه عند الصوفیة والحکماء فی
نفس الامر خلافا للمتکلمین فانهم ذهبوا الی ان الکل منه ممکن لکنه
لم یقع کما اشار الیه المص بقوله وان خفی ذلك ای انه لا یمکن فی نفس
الامر علی الاکثرین من المدبرین واختلفوا فی معنی کون الشیء موجودا
فی نفس الامر فقیل ای موجود فی نفسه فالامر هو الشیء ومعناه
ان وجوده لیس متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة
بین طلوع الشمس ووجود النهار متحققة فی حد ذاتها سواء وجد
فرض فارض اولم یوجد اصلا فسواء فرضها اولم یفرضها قطعا و
قیل ای موجود فی نفس المجرد وهو العقل الاول او العقل الفعال
والتحقیق عند الصوفیة ان نفس الامر عبارة عن العلم الالهی
فان صور جمیع الاشیاء مرتسمة فی عرصة علمه تعالی ومن اراد
مزید تحقیق نفس الامر فارجع الی شرحنا علی شرح الرسالة
المختصر لخاتم المحققین الدوانی فی تحقیق نفس الامر فلو تردد بین
امرین بتوهم امکان وجود کلیهما انما هی بالنسبة الی المتوهم المتردد
بین الامرین ای بالنسبة الیها فان التوهم والتردد فیه لغیبوبتها
عن نفس الامر واما بالنسبة الی ما فی نفس الامر فلو وقع فی احد لازمة

الثلاثة واجب الوقوع في نفس الامر بلا تردد فيه وما عداه اى
ما عدا الواقع في احد الازمنة ممتنع الوجود عند المحققين
فان ما لا ينتهي سلسلة الوجود اليه ازلا وابدا فهو ممتنع وليس
بممكن بالذات وان كان ممكنا بحسب تجويز العقل عند بعض المحققين
على ما نقله الاستاد الدوانى في حواشيه الجديدة على الشرح
الجديد هذا ما قاله الصوفية الوجودية وفيه بحث لان مآل هذا
الكلام الى الايجاب ونفى الاختيار ولا شك ان ذوق الانبياء
صلوات الله وسلامه عليهم ليشهد بخلاف ذلك وانه يستلزم
النقص تعالى عنه وانه خلاف ما ذهب اليه المتجنبين واجماعهم
وجامعيته تعالى عنه وانه خلاف ما ذهب اليه المتكلمون اجماعهم
وجامعيته تعالى للصفات المتضادة يجوز ان يكون على ما قالت الائمة
من انه تعالى فاعل موجب بالنسبة الى صفاته الثبوتية وفاعل بالاختيار
المفهوم للناس بالنسبة الى ما سواه من العالم مع انه قد اعترض
عليهم بان الايجاب ان كان نقصا فيجب تنزيهه تعالى عنه مطلقا
والا فلم لا يجوز ان يكون بالنسبة الى العالم كذلك وبالجملة فالفرق
تحكم والمقام مظنة لدفع عن الاشكال وهو اتم تحقيقه لي لا فان
قلت فقد استدل الفرغاني رحمه الله في شرح القصيدة التائية
بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اى عظل التكوين على المكونات
ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده على ان خلق سبحانه متعلق بقوله
استدلالا لو لم يشاء ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان لا يشاء فلا يظهر
فلا يكون الاختيار الذي بين الجبر والاختيار المفهومين للناس

بل هو

بل هو بالاختيار المفهوم للناس وتنزيها عن الجبر فذهبهم لعينه
هو مذهب المتكلمين فنسبة هذا المبهم هذه بلا مرية فكيف ليس
الامر كما ذكرت فان قولهم ان لم يشاء لم يقع صحيح وقد وقع في الحديث
ما لم يشأ لم يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضي صدق
المقدم او امكانه اى المقدم ولو قال ولا امكانه لكان اولى كما لا يخفى
فلا ينافيه اى صدق الشرطية قاعدة الايجاب الذي هو مذهب
الفلاسفة فضلا عن ان ينافيه الاختيار الجازم المذكور اى الا
ختيار الالهي الذي هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس
كما ذهب اليه الصوفية وفيه بحث لان هذا الكلام لخوف الجواب
لان مدار السؤال والاشكال على قوله وكان له ان لا يشاء فلا
يظهر لا على الشرطية وصدقها حتى يصح ما ذكر في الجواب فالصواب
ان يقتصر في الجواب على قوله فقولهم في الايجاد الكلي لو لم كان
له ان لا يشاء فلا يظهر مما لنفى الجبر متوهم للعقول الضعيفة اى
لنفي الايجاب الذي هو مذهب الفلاسفة كما هو الظاهر وفيه نظر
لان نفي التوهم الباطل مستحسن ولكن بوجه لا يوهم باطلا آخر
وههنا كذلك فليس على ما ينبغي واما لانه سبحانه باعتبار ذاته
الاحدية غنى عن العالمين فمن هذه الحيثية قالوا كان له ان لا يشاء
فلا يظهر لا من حيث ان ذلك ممكن في نفس الامر حتى يكون منافيا
لما مر فقال الشيخ في الاشارات لعني لما هو لذى يكون غيره محتاج
في ذاته ولا في الصفات ذاته سواء كانت اضافية او غير اضافية الى
شيء غيره الجواب ايضا ليس كما ينبغي لبعده عن العبارة وغاية القدم

ان هذا التاويل للنصوص القاطعة من قبلهم على انهم متفقون
مع الفلاسفة فى منع صدق مقدم الشرطية الثانية كما صرح
به بقوله فالصوفية متفقون مع الحكماء فى امتناع صدق مقدم
الشرطية الثانية بالذات فان عدم مشية تعالى الايجاد العالم ممتنع
بالذات عند الفلاسفة كما مر وممكن بالذات عند المتكلمين الملّيين
ومدار حدوث العالم وقدمه على هذا فان صدق مقدم الشرطية
الثانية لو كان ممتنعا بالذات كما قالت الفلاسفة كان العالم قديما
اليه وهو ظ وان كان ممكنا كان العالم حادثا كما قال المتكلمون ولا
مخلص لهم الا ما قال بعضهم كما مر وجميع العقلاء يثبتون الحدوث
وينفون عن الحق سبحانه وينزهونه عنه واما العرفاء المحققون
فلا يثبتون الحدوث اصلا ولهذا يشهدون التوحيد بنفيه
عن اصله سبحانه بعد نفيه بالحق بمعنى تجلى الحق تعالى مع الايات
بوجوهه فى الصور فيكون الحدوث عندهم ظهوره تعالى فى الصور
المختلفة بالتجليات المتعاقبة الغير المكررة وعندهم لا غير فافهم
مخالفون معهم مع الحكماء فى اثبات الصوفية ارادة زائدة على العلم
بانتظام الكل بخلاف الحكماء فان الارادة عندهم عين العلم بنظام
الكل تفصيلا وحاصله كما مر لا مزيد عليه لا رتبة للعلم بانتظام
الكل بحيث يتحصل تحكمها اى الارادة عن العلم بانتظام الكل
فان اللام للعهد كما يتحصل انفكاك العلم عن الذات اتفاقا من
العقلاء وفيه بحث لان المص ان اراد ان الارادة زائدة على العلم
لا نزاع للحكماء وفيه ايضا كما صرح به الشيخ فى بعض عباراته من ان

بين

ولا ولا
فى نفس الامر
ولا تعتد الا مانى
الحدوث ولقد بحثت
مكلف به لا بغيره وهذا
ورض عن على فلا تمارى
فيه حفظك الله تعالى
لا بابه ممن لدى
فى نومه
لا يتم
رحمه الله

بين العلم بانتظام الكل وان الارادة تغايرا بالاعتبار وان فهما الذات
واحد فلا يصح قوله مخالفون الخ وان اراد ان الارادة زائدة على العلم
فى الخارج فيرد عليه انه يلزم التكثر فى صفاته تعالى ومخالف لما
من ان مذهب الصوفية ان صفاته تعالى زائدة عليه فى التعقل
دون الخارج وايضا المص فى المقام تعيين المشهور من ارادته تعالى
عند الصوفية ولا يظهر ذلك مما ذكره وتفسير الارادة بتخصيص الترجيح
على اختلاف مراتب الاشاعرة لا يلايم مذهب الصوفية من انه
لا تردد هناك ولا امكان ثم لما كان للقائل ان يعترض على الصوفية
بانكم كيف تذهبون الى انه تعالى قادر مختار مع ان من مذهبكم
ان العالم الا على بدوام بدوامه سبحانه وتعالى فيكون قديما وقد تقرر
ان القديم لا يستند الى المختار اشار الى جوابه بقوله ثم اعلم
ان المتكلمين من الحكماء ايضا فى غلط عظيم بجملة من اشاعرة
الى ان ما زعم بعضهم من ان الحكماء لم يتفقون مع المتكلمين فى
ذلك بل القديم يستند الى الفاعل المختار عندهم فيرد المص
بانهم متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار
بالمعنى المفهوم للناس وهو كل فاعل فعل باختياره وارادته التى
يدعوه الى ان يفعل ويدعون انه لا يدعون الا الى معدوم بعدما
بعد وجود الداعى بالزمان ضرورة لا بمعنى المراد للفلاسفة من
المختار فان المختار عندهم كما يأتى بعيد ذلك كل فاعل فعل
بارادته وعلمه سواء قارنه الفعل فى الزمان او تاخر عنه فالكل
متفقون على ان القديم يستند الى الفاعل على المختار بهذا المعنى

فى ان
زيادة الا
ارادة على علم
فى الخارج بستبعد
زيادتها على ذات
فيه بعض فى فهم
منه

المراد بالفلاسفة كما لا يخفى وانما لم يستند التقديم الى الفاعل

المختار بالمعنى المفهوم للناس لان فعل المختار بالمعنى المفهوم

للناس مسبوق بالقصد الى الايجاد بديهة وضرورة ومقارنة

القصد ما قصد ايجاده ضرورة بديهة على ما ذهب اليه المتكلمون

فلا يكون قديما وهو المطلوب قال المحققون في قواعد العقايد الفاعل

هو الذي يصح منه ان يفعل واذا فعل فعل باختيار و ارادة لداع

يدعوه الى ان يفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر

عنه الفعل ويجب ان يقارنه فعله لانه لو تأخر الفعل عنه كان

صدور الفعل عنه واجبا اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على

الصدور والمتكلمون يقولون ان البارى تعالى قادر اذ كان فعله

موجبا والحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة مختار سواء قارنه

الفعل في زمانه او تأخر عنه وموضع الخلاف في الداعي فان

المتكلمين يقولون انه لا يدعو الا الى معدوم عن الفاعل وجوده

بعد وجود الداعي بالزمان او تقدير الزمان ويقولون ان هذا

الحكم ضروري والحكماء ينكرون هذا الكلام وفيه اشارة بل دلالة

على ان التقديم يستند الى المختار عنده واصرح من ذلك ما قاله

المحققون في شرح الاشارة ان الفلاسفة لم يذهبوا الى

ان التقديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار الا ان المبدأ

الاول ليس بفاعل مختار بل الى ان ارادته واختياره لا يوجبان

كثرة في ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية المختار من الحيوانات ولا

كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية فانه تام في

الفاعلية

في الفاعلية وان العالم اذلى مستند اليه تعالى الان ابطال كما قال

بعض المحققين انت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة

والاختيار اشهر من ان يمنع واذا كان كذلك فالمتكلمون اثبتوا

اختيار الفاعل وذهبوا الى نفي اثر القديم لما ادعوا من الضرورة

ان الداعي لا يدعو الا الى معدوم يصدر عن الفاعل وجوده

بعد وجود الداعي بالزمان او تقدير الزمان والحكماء اثبتوا وجود

الاثر القديم اثبتوا اولا قدم الفاعل لم بدلايل دالة عندهم وذهبوا

منه الى نفي الاختيار المفهوم للناس من المؤثر القديم وفيه

بحث اما اولا فلما قال المحقق في نقد المحصل ان المتكلمين انما

ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه الحكماء لان العالم حادث بدليل

دال عليه لا لانه فعل المختار لان علة الاحتياج هو الحدوث

لان هذا قول بعضهم هذا كلامه ولا يبعد ان يقال ان الحكماء

اثبتوا اولا بحسب زعمهم انه الكامل مفصلا ومحصورا

منه الى قدم العالم فان طريقتهم هو الانتقال من حال المبدأ

الى حال العالم لا العكس كما ذكره المص واما ثانيا فلانا لا نم ان

الحكماء ذهبوا الى نفي الاختيار رأسا لانهم قالوا بانه تعالى فاعل

مختار كما قال الشيخ في تعليقاته الله تعالى كان خلق هذا

العالم مختارا فانه ان لم يفعل او ان لم يفعل كان مختارا كانه لا

منه من غير رضى به وليس المختار اذا اختار الصلاح ففعله يلزم

ان يختار مقابله ايضا فيفعله او لم يفعل مقابله لم يكن مختارا

بل الاختيار يكون بحسب الدواعي وداعيه الى الصلاح

قال [illegible] في المحصل [illegible]
[illegible] في كونه تعالى موجبا
[illegible] العالم [illegible] يكون موجبا ومختارا
فذهب [illegible]
صدر [illegible] عنه [illegible] على
[illegible] انه لم [illegible] الفرض [illegible]
صدوره [illegible]
وجاب [illegible]
ولقدم [illegible]

فاختياره هذا الكلام ولا يخفى دلالته على ما ذكره ويمكن
الجواب عنه بان المراد نفي الاختيار بالمعنى المفهوم للناس كما ذكرنا
لا نفي الاختيار بالمعنى المراد للفلاسفة وهو ما في التعليقات
فلا تخالف بينهما والتحقيق ان من زعم ان تقدم القصد
على وجود الاثر يجب ان يكون تقدما زمانيا فسر المختار بمن
يصح منه الفعل والترك واراد به ان يفعله تارة ويتركه اخرى
ولا شك ان المختار بهذا المعنى يمنع اسناد القديم اليه بديهة
والحكماء يمنعون تلك المقدمة ويقولون ان تقدم القصد على
وجود الاثر لا يلزم ان يكون بالزمان بل اللازم تقدمه بالذات
واما التقدم بالزمان فقد يعرض لقصور القدرة اذ لو كان
القدرة تامة بحيث لا يتوقف المعلول على حصول الشرط و
حضور وقت وبالجملة على غير قصد لا يمتنع تخلفه عنه
فيكون التقدم بالزمان ليس امرا لازما للاختيار بل يلزم بعض
افراد القدرة لقصورها ولذلك فسروا المختار بالمعنى المذكور
اعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وبينوا ان ذلك لا يستلزم
جواز الانفكاك المشيئة عنه على ان صدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها انتهى كلام الاسناد في حواشيه التجريدية وقد عرفت
ان المتكلمين يدعون البداهة في ان التقدم بالزمان امر لازم
للاختيار المفهوم للناس ويعدون انكاره مكابرة يسد
باب المناظرة والانصاف ان كلام المتكلمين اظهر واصوب ولهذا
صرحوا اي الحكماء بالايجاب ونفي الاختيار المفهوم للناس

صح

حتى ذلك منهم اشهر من كفر ابليس وهذا المنع ليس الا للتلبيس
على الدخول والتدليس فافهم هذا فانه ينفعك في تحقيق قوله
واما الصوفية فهم جوزوا اسناد الاثر القديم الى الفاعل المختار
وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجود الاثر القديم وفيه
بحث لانه افتراء عليهم بلا امتراء لانهم ان ارادوا بالمختار ما هو
المفهوم للناس وهو ما ذهب اليه المتكلمون اعني من يصح من
الفعل والترك وله الترك فلا شك ان امتناع اسناد القديم
الى المختار بهذا المعنى بديهي والمنازع مكابر مقتضى عقله
مع ان الصوفية لم يقولوا بالمختار بهذا المعنى المفهوم للناس
بل قالوا كما مر ان الاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار
المفهومين للناس فلا ينبغي ان يريد واما المختار ههنا ما هو
المفهوم منه للناس وان ارادوا به المختار على مذهبهم مذهب
الحكماء ايضا متفقون على الصوفية في ذلك كما مر مفصلا و
بالجملة فمذهب الصوفية فيه اما بعينه مذهب الحكماء واما
بط ولا يصح الثاني فتعين الاول وهو المط اعني كون الافتراء
ويؤيد ما ذكرنا قوله قالوا اي الصوفية افاد الكشف الصريح ولو
قالوا بل العقل الصحيح لكان احسن ان الشيء اذا اقتضى امرا لذاته
اي لا بشرط زائد عليه وهو المسمى عندهم وان اشتمل على شرط او شروط
هي عين الذات كالنسب والاضافات على قول الصوفية القائلين
بوحدة الوجود فلا يزال ذلك الشيء المقتضي امرا لذاته على ذلك الامر
المقتضي ويدوم ذلك ما دام الشيء المقتضي امرا لذاته ما دامت ذاته

كاستكا ذاته حسن عندهم

ذات الشئ المقتضى فان قوله اذا اقتضاه لذاته صريح فى الا
يجاب ونفى الاختيار المفهوم للناس فانا لا نعنى بالايجاب الا انه
تعالى لذاته يقتضى الايجاد ولا شك انه لا خلاف فى جواز استناد
القديم الى الموجب فيه الخلاف اليهم اقرأ كامر كالقلم الاعلى
بالنسبة اليه تعالى فانه اى القلم الاعلى اول مخلوق كما ورد فى بعض
الروايات وفى بعض الروايات اول ما خلق الله نورى وقال الحكما
اول ما خلق الله تعالى العقل وجمع بعضهم بين الروايات وكلام
الحكماء ان المعلول الاول من حيث انه مجرد تعقل ذاته ومبداه يسمى
عقلا ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات او
نقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسط فى افاضة انوار
الرحمة والنبوة يسمى نور سيد الانبياء صلى الله تعالى عليه وسلم
الى حاله بقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين فى جملة خطبه
فافهم معنى الحديث فانه دقيق وقال المحقق القيصرى فى شرحه
على القصيدة التائية الفارضية لابد ان يعلم ان النفس الناطقة كلا
شان عند جميع الاولياء والحكماء لا يتبين ازليته وابديته لا بداية لو
جودها وتحقيق فى نفسها ولا نهاية مع كونها صادرة عن المبدأ
الاول ومعلولة لعلة العلل وظهوراتها فى مظاهرها بعض غير متناهية
وبعض مظاهرها الصور الفلكية والعنصرية لتى لا زمان يحاسبه
ولا وقت يحيط بها ويعلم هذا المعنى من علم مراتب تنزلاتها من
الحضرة الاحدية الى صورة الانسانية واطوارها المشار اليها بقوله
لا ترجون الله وقارا وقد خلقكم اطوارا وبعض مظاهرها الصور

المركبة من العناصر وهذه الصور وان كانت لكل منها بداية ونها
ية لكنها لا يخلو من صورة يظهر بها اما فى الدنيا او فى الاخرة كلامه
هذا ولا يخفى ما فيه من مخالفة لا ضمن مقرر بين المتكلمين وما عليه
اجماع المليين من حدوث العالم فانه يلزم قدم العالم فلا ينفع
اليه فان الخطا فى الكشف قد يقع كثيرا بانه فى الصوفية لمخالفة
بعضهم بعضا فى مكاشفاتهم ولما كان ما ذكره المصر ان القلم
الاعلى اول مخلوق مخالفا لما سيأتى فى كلامه بعض من ان الصوفية
يثبتون فى رتبة العقل الاول موجودات اخر اشار الى دفع هذا
التنافى بقوله حيث لا واسطة بينه بين القلم الاعلى وبين خالقه يعنى
ان اوليته من هذه الحيثية فلا ينافى ان يكون فى مرتبة موجودات
اخر يدوم القلم الاعلى بدوامه بدوام خالقه فيكون ازليا ابديا ولما
كان القايل ان يقول ما الذى دعى الصوفية الى مخالفة المتكلمين و
الحكماء فيه وما تمسكهم فى ذلك قال وكانهم اى الصوفية تمسكوا
فى ذلك اى فى جواز استناد الاثر القديم الى الفاعل المختار الى ما ذكره
الآمدى وهو جواب عن المقدمة الاولى فى استدلال المانعين
من جواز استناد القديم الى الفاعل المختار وهى ان فعل المختار
مسبوق بالصدق الى الايجاد من ان سبق الايجاد قصدا ولتبيه
على وجود المعلول ذات لا زمانى فانه كسبق الايجاد ايجابا على وجود
المعلول فكما ان سبق الايجاد الايجابى سبق بالذات لا بالزمان
فيجوز منه ههنا فى الايجاد القصدى الاختيارى وانت خبير بان
الجواز لا يلايم مقام التمسك والاستدلال فافهم بان يكون

الايجاد القصدي مع وجود المقتضى زمانا ومتقدم عليه بالذات فان
تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما يجب
بالذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان الحق هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجود خاص بل نقول اذا كان القصد كافيا في الوجود
المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه كما
في قصدنا الى افعالنا على ما يجيء بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
وفيه بحث لان الكلام في ان سبق قصد ايجاده المعلول بالزمان
او الذات وهو ظاهر بالبداهة قد عرفت من كلام المحقق في قواعد
العقايد ان مدار الخلاف على الداعي فان المتكلمون يدعون
انه لا يدعوا الى المعدوم بقصد تحصيل الفاعل وجوده بعد وجود
الداعي بالزمان او بتقدير الزمان ويدعون ان هذا الحكم ضروري
والحكماء ينكرون فالواجب على مخالفيهم ابطال هذا الحكم حتى
يصح خلافه واما حديث ان سبق الايجاد قصدا على وجود
المعلول كيف الايجاد ايجابا الى اخر ما ذكره بعد تسليمه لا يحسم مادة
الاشكال لجواز ان يكون سبق الايجاد القصدي على وجود المعلول
بالذات ولكن سبق الداعي الى الايجاد القصدي على وجود المعلول
بالزمان وبالجملة الاختيار بالمعنى المفهوم للناس لا يتحقق الا
بالذوات وجود الداعي يجب ان يكون متقدما على وجود المعلول
بالزمان بديهة فلا يجوز اسناد القديم الى المختار ونحن لا نسلك
تفسير المختار بما فسره به الحكماء لا بما هو المفهوم للناس وما فسره
المتكلمون وفيه نزح يرتفع النزاع لان النزاع في حق جواز

اسناد

اسناد الى القديم الى المختار بالمعنى المفهوم للناس وعدم جوازه
لا في المختار بالمعنى الذي فسروه به الحكماء فان اسناد القديم اليه
جائز اتفاقا كما مر وح يبطل ايضا قوله وح الحق جاز اسناد الاثر
القديم الى فاعل المختار بالمعنى المفهوم للناس جاز ان يكون بعض
الموجودات واجبا في الاول بالواجب لذاته مع كونه تعالى مختارا
بالمعنى المفهوم للناس لا بما فسره به الحكماء فيكونان اعني الواجب
تعالى وبعض الموجودات معا في الوجود بحسب الزمان وان تغايرا
في التقدم والتأخر بحسب الذات كان حركة اليد سابقة على حركة
الخاتم بالذات وان كان معه في الزمان ويريد ما ذكرنا من البحث انه
كذا نقل عن الامدي فلا يوجد في كتاب الابكار الا ما قال على سبيل
الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب
تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد
والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا
مثل بحركة اليد والخاتم واعترض في الجواب على دفع السند قائلا
لا نم اسناد حركة اليد بل هما معلولان لا مخارج انتهى كلامه فالاولى
راجع الى مذهب الحكماء وهو الايجاب فيرجع كلام المصنف فيه بعض
الى ذلك ولا شك انه مما لا نزاع لاحد في جواز اسناد القديم الى
الفاعل الموجب ولما كان الظاهر ان يقول من جانب المستدل انه قد
ذكرنا سابقا ان فعل المختار اثاره اليه مع جوابه فقال فان قيل
انا اذا رجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نجزم بالضرورة
ان القصد الى الايجاد الموجود محال فيكون القصد مقارنا لعدم الشيء

بالضرورة كما مر في اصل الاستدلال حيث قال ومقارنته لعدمها

قصد ايجاده بالضرورة فيكون اثر المختار حادثا قطعا فلا يجوز

استناد الاثر القديم الى الفاعل المختار قلنا تقدم القصد على الايجاب

وليس تقدما بل زمانيا بل هو كتقدم الايجاد على الوجود اى وجود

الاثر في انهما اى تتقدمين بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز

ان مقارنتهما اى مقارنة القصد والايجاد الاثر فلا يلزم ان يكون

في الوجود زمانا فيجوز ان يقع القصد الى الايجاد في زمان وجود

الاثر فلا يلزم ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر قوله والقصد

الى تحصيل الحاصل مح قلنا كليا هم بل فيه تفصيل وهو ان القصد

الى القصد الى تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس محال لانه لم هو قصد

الى تحصيل الحاصل بتحصيل اخر وبوجود اخر كما اشار اليه بقوله ايجاد

الموجود بوجود مغاير لهذا الوجود قبل هذا الوجود وههنا ليس

كذلك بل هو القصد الى تحصيل الحاصل بهذا التحصيل وهو ليس بمح

فاللازم ليس بمح والمح ليس بلازم وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا

في الوجود المقصود ولقصد الواجب تعالى بالنسبة الى مقصوده

كان اى القصد معه مع وجود المقصود زمانا فيجوز مقارنتهما

في الوجود زمانا وهو المط واذا لم يكن القصد كافيا في وجود المقصود

فقد يتقدم القصد عليه على وجود المقصود زمانا اذا لم يكن ما عدا

القصد مما يحتاج اليه في وجود المقصود حاصلا بالفعل مع القصد

كقصدنا الى افعالنا فانه قد يتقدم على فعالنا زمانا وفيه بحث

لان القايل ان ينقل الكلام الى القصد ويقول علة وجود القصد

فانه ليس لازما لذاته ولا لازم الايجاب

الى ايجاد المقصود اما الذات لذاته فيلزم الايجاب واما الذات

لا لذاته بل لداع يدعوه اليه كما هو المعتبر في مفهوم المختار مح

فوجود علة وجود القصد الى ايجاد المقصود مقارنا لعدم المقصود

اليه فلا يكون القديم اثر المختار وبالجملة المختار بالمعنى المفهوم

للناس من له لا يقصد ايجاد الاثر وان يقصده لداع يدعوه اليه

وهذا الجواز والامكان والتردد والذى هو حقيقة الاختيار

بالمعنى المفهوم للناس ينافي قدم الاثر لانه يقتضى بالمعنى المذكور

وجوب صدوره عن المؤثر وهو اما بالايجاب والمزوم مذا انه هف

واما بالاختيار فسبق الداعى وهو علة القصد الى ايجاد المقصود على

وجود المقصود بالذات لا بالزمان فتدبر فان قيل اذا رجعنا

وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل

شئ والتاثير فيه لا يعقل الا حال عدم حصوله اى حصول شئ

كان ايجابه لا بعقل الحال حصوله اى حصول الشئ وان كان ايجاب

الشئ سابقا عليه على حصول الشئ بالذات لا بالزمان وهذا

المعنى اى ان القصد الى تحصيل الشئ والتاثير فيه لا يعقل الا

حال عدم حصوله ضرورى بديهى اولى لا يتوقف حصوله الا على

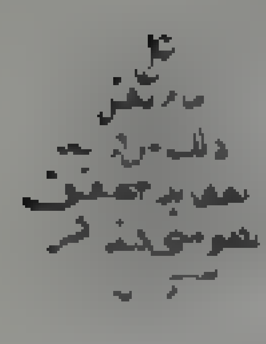
بتصور معنى القصد والارادة كما ينبغى فيه تامل لان الفرق

بين هذا السؤال والسؤال الاول غير بين لان تحصيل الشئ و

التاثير فيه هو بعينه معنى الايجاد وقوله الا حال عدم حصوله هو

بعينه مفهوم قوله فيما سبق مقارنا لعدم الاثر الا ان يقال الفرق

بدعوى البداهة ههنا وعدمه فيما مر كما يدل عليه الجواب حيث



قلنا نرجع الى وجداننا انما ندرك قصده وارادته الحادثة لا قصد
الارادة الكاملة الازلية وفيه بحث لانا ندعي الفرق بعد تسليم
ان الاختيار في الواجب والواجب الى وجداننا واحد من غير فرق بينهما
وان ارادته تعالى كارادتنا نشاهد من غير فرق كما هو مذهب جماعة
من الاشاعرة مكابرة لسد باب المناظرة ويسد كثير من ابواب
اثبات الصفات لله تعالى لان مداره على قياس الغائب على الشاهد
قوله ولا شك انهما اي الارادة الحادثة والارادة الازلية مختلفان
حكما لا يجدي نفعا لانه ان اراد انهما مختلفان في هذا الحكم فهو
عين اول المسألة وان اراد انهما مختلفان في غيره من الاحكام
فمسلم ولا يجدي به نفعا قال وفي اي الارادة الحادثة ليست
كافية في تخصيص المراد ولهذا يتخلف المراد عنها كثيرا وانت تنبه
اي الارادة الكاملة الازلية كافية فيه في تخصيص المراد فلا يمكن
تخلفه اي الاثر عنها عن الارادة الكاملة الازلية فاين احديهما من
احدى الارادتين عن الاخرى فلا يجمع بحال احديهما على الاخرى
ولا شك انه بعينه ما سبق على السؤال فلا فائدة في اعادته بعينه
وفي الحاشية وكيف يتخلف في قصد يوجب ولا شك ان الايجاب
لا يحصل الا مع الحصول سواء كان مستندا الى الذات او الى بعض
صفاتها انتهى وفيه بحث لانا نقول بعد تسليم ان الارادة
الكاملة الازلية موجب ينقل الكلام الى موجب الارادة فانها
لا بد لها من موجب لان للذات ان لا يريد الاثر كما هو الماخوذ في
مفهوم المختار وموجب الارادة الاثر متقدم على وجود الاثر زمانا

بديهة



بديهة وان كان مكابرة يسد باب المناظرة وبالجملة امتناع اسناد
القديم الى المختار بالمعنى المفهوم للناس بعد ملاحظة معنى
الاختيار والقصد بديهي مع ان الصوفية ينكرون كونه تعالى
مختارا بالمعنى المفهوم للناس فكيف يقولون بان الاثر القديم مستند
الى الفاعل المختار بالمعنى المفهوم نعم يجوز اسناد القديم
الى المختار بالمعنى المراد للفلاسفة اي الشرطية التي لا يقتضي صدق
صدق المقدم وهو لا ينافي الايجاب بل هو عينه والحاصل انه يجوز
اسناد الاثر القديم الى المختار بالاختيار الذي هو ما بين الجبر
والاختيار المفهوم بين للناس لا حاجة لهم في جواز اسناد
الاثر القديم اليه تعالى الى هذه التكلفات كما لا حاجة للفلاسفة
اليه ثم لما كان للقائل ان يقول ان صفات الحق من العلم والارادة
والقدرة كلها صفات الحق سبحانه عند الصوفية الوجودية
فكيف يكون حادثة وناقصة كما ذكرت مشار الى جوابه بقوله اعلم
ان الصفات الكمالية كالعلم والقدرة لها اعتباران احدهما اعتبار
نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة بلا لزوم كثرة فيه
كما عرفت على مذهب الصوفية والفلاسفة ومرتبته غناه عن العالمين
بلا شائبة نقص وهي اي الصفات الكمالية بهذا الاعتبار الاولى
ازلية ابدية كاملة لا شائبة نقص فيها في الصفات الكمالية وذلك
مما اتفق عليه العقل وتعاضدت عليه الادلة وثانيهما اعتبار
نسبتها الى الماهيات الغير المجعولة التي نسبتها اليه تعالى نسبة
المرائي الى ما ينطبق فيها من الصور ولا شك ان حق العبادة ان يكون

كذا الا كما قال المص تنبيه الماهيات الغير المجعولة اعلم ان العقلاء
من الصوفية والمتكلمين والحكماء اختلفوا في ان الماهيات هل هي
مجعولة بجعل الجاعل او غير مجعولة وتحقيق هذه المسئلة وتحرير
محل النزاع فيه وتصويره على ما ينبغي من الغوامض التي تحير فيه
الحكماء ولا نطول الكتاب بذكرها مفصلة بل نقول ذهبت الصوفية
الوجودية والمعتزلة والمشاؤن من الفلاسفة الى ان الماهيات
ليست مجعولة قال القيصري في شرح الفصوص الاعيان ليست مجعولة
بجعل الجاعل ليتوجه الايراد بان يقال لم جعل عين المهتدي مقتضية
للاهتداء وعين الضال مقتضية للضلال كما لا يتوجه ان يقال لم
جعل عين الكلب كلبا نجسا وعين الانسان انسانا طاهرا بل الا
عيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم بل عين الاسماء و
الصفات القائمة بالذات القائمة بل عين الذات من حيث الحقيقة
فهي الثابتة ازلا وابدا لا يتعلق بالجعل والايجاد بها كما لا يتطرق الفنا
والعدم اليها وقيل لا يقال هذا مناف لما تقرر عندهم من ان الاعيان
الثابتة فائضة من الفيض الاقدس لانا نقول ذلك الفيض لا بجعل
العين عينا بل بجعل العين موجودا بوجود ظلي فاحفظ هذا فانه
ينفعك في كثير من المباحث الغامضة منها بحث خلق الاعمال
الى نورية الوجودي نسبة المدرك الى ما ينطق منها قد عرفت فيما مر
ان الخلق عند الصوفية مرايا الحق وان وجود الحق يظهر فيهم كما يظهر
الصورة في المرآة فتذكر ومن ثمة تجلى بصفة الكاملة في
المجلى بحسب المجلى ونقصانه لا بحسبه اى لا بحسب المتجلي سبحانه و

ان اردت التفصيل فارجع الى شرحنا على كتاب المحققين قدس سره

وذهبت الاشاعرة وجمهور من المتكلمين والاشراقيون من الفلاسفة الى ان ماهيات مجعولة بجعل جاعل

ولعل هذا قد ظهر عليهم بطريق الكشف فاذا تجلى في امرها
ظهرت صفاته الكاملة فيه في هذا الامر بحسب بحسب هذا الامر
لا بحسب المتجلي سبحانه لما عرفت ان عرفتها فيجعلها ذا نقصان
الكاملة المقتضي لنقصان المجلي لا لنقصان الكاملة تعالى عن
ذلك علوا كبيرا فالعارف بذاته وصفاته ووحدة الوجود وسريانه
في العالم اذا ادركها اى الصفات الكاملة للحق سبحانه بوجدانه
وشهوده وكشفه لا بالبرهان العقلي في الماهيات الغير المحققة له
اضافة العارف النقص الذي عرض للصفات الكاملة من جانب
المحل الى عدم قابلية المحل ونقصان استعداده فلا يلزم له من
من جهة مكانة الذاتي واسندها اى اسند العارف الصفات
الكاملة نفسها معراة عن النقايص اليه تع كاسمه مقدسة مطهرة
منزهة عن شائبة وان اسندها اليه اى وان اسند العارف
الصفات الكاملة ناقصة الى الله تعالى كان هذا الاسناد بحكم
ظهوره اى ظهور الحق سبحانه في مجاليه لا بحسب صرفه وحدته
وعدم اضافته الى شيء من الاشيا وكمال غنائه عن العالمين وغير
العارف سواء كان من الصوفية الذي لم يبلغوا درجة العرفان او لم
يكن منهم اما اسندها اى الصفات الكاملة اليه سبحانه ناقصة
من غير تمييز بعض المراتب عن بعض كما يميز العارف بعض المراتب
عن بعض ونفاها اى ونفى غير العارف الصفات الكاملة الظاهرة
في الماهيات الغير المجعولة عنه تعالى بالمرة ولم يسندها اليه تع
بل اسندها الى محاملها كما هو المشهور عند المترسمين المحجوبين

من العلماء تعالى الله عما يقول الظالمون اى عن العارفين من الغرق علواً كبيراً وذلك لان فى نفى هذه الصفات عنه تعالى بالمرة نفى توحيد الصفات وهو نوع من الشرك عند المحققين من الصوفية وفى اثباتها له تعالى ناقصة نوع من سوء الادب و تنبيه الحق سبحانه بالخلق ظلم ولعله قدس سره لم يتعرض للبحث عن كونه تعالى سميعاً بصيراً مع انهما من الصفات السبعة الكاملة التى تواتر النقل بهما عن الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم كما تواتر النقل بالكلام عنهم وقد ذكرها ائمة الكلام فى كتبهم اشارة الى رجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات اولانه اكتفى فيه بما يذكره فى حالهما فى اثناء الكلام فى الكلام فها هو شرع فى الكلام وقال القول فى كلامه سبحانه وتعالى لا خلاف لارباب الملل والمذاهب فى كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف فى معنى كلامه وتكلمه وفى قدمه وحدوثه وابتدائه او لا بدليل اثباته فى حقه تعالى فقال والدليل على كونه تعالى متكلما معنى كونه تعالى متكلما عند الاشاعرة انه قائم بذاته كلام قديم ازلى نفسانى احدى الذات ليس له حروف ولا اصوات وعند الامامية والمعتزلة معنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة حقيقية كما لا يعود اليه من خلق الاجسام وغيرها صفة حقيقية وسيأتى تمام التفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين عليه على كونه تعالى متكلم وهذا الاجماع من المعصومين المفيد لليقين وقد وصل الينا عنهم بالتواتر المفيد لليقين ايض

ايض كما اشار اليه بقوله تواتر عنهم انهم كانوا يثبتون له تعالى الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك اى الامر والنهى والاخبار من اقسام الكلام اللفظى كما هو الظ قال الامدى اختلفوا الاشاعرة فى وصف كلام الله تعالى بكونه امرا ونهيا مخاطبة للكل فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعرى ونفاه طايفة كثيرة من المتقدمين وعبد الله بن سعيد مع اتفاقهم على صفة تعالى بذلك فيما لا يزال فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديق الله تعالى اخبار عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى فقد توقف صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم على كلامه تعالى فاثبات كلام الله تعالى بصدق رسول الله دور قلنا لا نسلم ان تصديق تعالى له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعوه فانه يدل على صدقه فى ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر وبالجملة فكونه تعالى متكلم ثابت باجماع سلام الله عليهم ومنقول الينا عنهم بالتواتر ولكن العقلاء اختلفوا فى معنى كلامه وتكلمه ذكره صاحب المواقف واشار المص قدس سره بقوله اعلم ان ههنا قياسين متعارضين فى تعارضهما بحث لان موضع الصغرى القياس الاول مخالف لموضوع صغرى القياس الثانى بحسب المعنى فان المراد من الكلام فى صغرى القياس الاول الكلام النفسى والمراد منه فى صغرى القياس الثانى الكلام اللفظى وسيجيى هذا البحث بعيد

ذلك ان شاء الله تعالى احدهما اى احد القياسين المتعارضين
ان كلام الله تعالى صفة له وفيه ابحاث سيأتي بعيد ذلك ان شاء
الله تعالى وكل ما اى كل معنى وجودي هو صفة له تعالى فهو قديم ضرورة
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى كما ذهب اليه اكثر العقلاء خلافا
للكرامية والمجوس هذا ما اشتهر وقال الامام في المطالب العالية
ان جميع الطوائف حتى الفلاسفة قائلون بحدوث بعض صفاته
من حيث لم يعلموا به وثانيهما اى ثاني القياسين المتعارضين
ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة في التلفظ متعاقبة في الوجود
لان كلامه تعالى عبارة عن الاصوات والحروف والالفاظ والعبارات
وهي عبارة عن اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود فهو حادث وهو
بديهي لا نزاع فيه الا الحنابلة المنكرين للبديهي الاولى وقد عرفت هذا
فنقول افترق المسلمون وهم المعتزلة والحنابلة والكرامية والاشاعرة
واختلفوا في معنى كلامه تعالى الى اربع فرق عدد مقدمات القياسين
هذا في المشهور وقد ذكر بعض المحققين انهم اختلفوا فيه الى سبع
فرق سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى ففرقتان وهم الاشاعرة و
الحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول وهو ان كلام الله تعالى صفة
له وكل ما هي صفة له فهو قديم وفيه تأمل لان كلا منهما اراد من الكلام
معنى اخر لان الحنابلة يريدون من الكلام الا الالفاظ والحروف وجمهور
الاشاعرة ارادوا من الكلام المعنى النفسي الذي ليس من جنس الالفاظ
والحروف ايضا في صدق الصغرى على تقدير ان يراد من الكلام الالفاظ
والحروف نظرا لان كونها صفة له تعالى انما يتم اذا كانت قائمة بذاته تع

وهو

وهو وهم قال في شرح المقاصد قيام الحرف والصوت بذات الله
تع ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كالحرف وحده مثلا انتهى
كلامه والجواب بالعناية ليس ببعيد وقدحت واحدة منهما ليس
الفرقتان وهم الاشاعرة في الصغرى القياس الثاني وهي ان كلامه
تع مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود لانهم قالوا ليس كلامه
تع من جنس الاصوات والحروف فلا يكون مؤلفا من اجزاء مترتبة متعاقبة
في الوجود بل هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى وهو المسمى عندهم بالكلام
النفسي وهذا عند الاكثرين منهم لان المتأخرين منهم ذهبوا الى ان
كلام الله تعالى مجموع اللفظ والمعنى فهو مؤلف من اجزاء مترتبة
ومتعاقبة في الوجود وسيأتي تحقيق الكلام ان شاء الله تع وقدحت
الفرقة الاخرى من الفرقتين وهم الحنابلة في كبرى الكبرى للقياس
الثاني وهي كلما هو كذلك فهو حادث فان الحنابلة ذهبوا الى ان
كلام الله تعالى حروف واصوات وسور وايات سمعه جبرائيل عليه
السلام منه تعالى وسمعه موسى عليه السلام بلا واسطة ويسمعه
من يشاء وتقوم تلك الحروف والاصوات مع توالیها بذاته تعالى
وكلام القديم فان تلك الحروف والاصوات مع توالیها في النطق
وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا
بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري
تعالى وتقدس وقالوا الخ ... القرآن العزيز الذي هو سور
وايات وحروف وكلمات عين كلام الله تعالى حقا لان التي هي الم
ويس وانه سبحانه وتعالى هو الذي قال المص وحمعسق وكهيعص

وان القرآن جميعه حروفه ومعانيه نفس كلام الله تعالى الذي تكلم
وليس بمخلوق ولا بعضه قديما وهو المعنى وبعضه مخلوقا وهو الكلمات
والحروف كما قال به اكثر الاشاعرة ولا بعضه كلامه وبعضه كلام
غيره ولا الفاظ القرآن وحروفه ترجمة بها جبرئيل او محمد صلى الله
عليه وسلم عما قام بالرب تعالى من المعنى من غير ان يتكلم الله
تعالى بها بل القرآن جميعه كلام الله تعالى وحروفه ومعانيه تكلم الله
تعالى به حقيقة والقرآن اسم لهذا النظم العربي الذي بلغه رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وعن جبرئيل عليه السلام عن رب
العالمين تبارك وتعالى فالرسولين سلام الله عليهما مجرد
التبليغ والاداء لا الوضع والانشاء كما يقوله اهل الزيغ والاعتداء
هذا كلامهم بعباراتهم وهذا المذهب وان كان بظواهر الشرع
قريب لكنه باطل من وجوه الاول ان انكار هذه الكبرى مخالفة
صريحة لبديهة العقول ومخالفة الضرورة امر شنيع تقدس هذا
الشرع الاقدس عن مثله وثانيهما ان قيام الاصوات والحروف
بذاته تعالى غير معقول كما نقلناه فيما مر عن شرح المقاصد اللهم
الا ان قالوا المراد من قيام الاصوات والحروف بذاته تعالى قيام مثل
قيام الاصوات والحروف بذواتنا وهو مدخلية المخارج والالات
لذوي شانه في وجود الالفاظ وذلك لان التحقيق هو ان اللفظ و
الحروف عرض قائم بالهواء والحرف في الشاهد ايضا غير قائم بالمتكلم
فعدم قيام الحروف بذاته تعالى وكونه غير معقول لا يقدح في المذهب
الاول المراد منه مجرد المدخلية في ايجادها فان قلت قد نقل بعضهم

ويكون معنى كونه قديما منطبقا على مذهبهم غير معنى كونه قديما مسلما بلا فرق فلا يرد فيه مخالفة [illegible]

ان الشيخ

ان الشيخ الاشعري حنبلي المذهب في الكلام وهو مخالف البديهة
قلنا هذا النقل بناء على اشتراك مذهب الشيخ في كثير من مباحثه
مع مذهب الحنابلة والفرق من حيث ان الاشعري وان ذهب
الى ان كلام الله تعالى قديم ازلي مع انه مؤلف من الالفاظ والحروف
انه قائمة بذاته تعالى وانه ليس ترجمة ترجم بها جبرئيل ولا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولكن ذهب الى ان هذه الالفاظ والعبارات
اذا قامت بذاته فهي مجتمعة الاجزاء فيجوز ان يكون قديما بخلاف
الحنابلة فانهم مع اعترافهم بانها مرتبة الاجزاء متعاقبة في الوجود
زعموا انه قديم ازلي ولا شك انه مخالف البديهة وان كان في ذلك
هذه الحيثية مذهب الاشعري اشكال بعد ذلك ولكن لا من
هذه الحيثية وسيجيء تحقيق الكلام فيه بعيد ذلك ان شاء الله
تعالى وفرقتان اخريان وهم المعتزلة والكرامية ذهبوا الى صحة القياس
الثاني وهو انه تعالى مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فان قلت لا نم ان الكرامية ذهبوا الى
صحة القياس الثاني لما قال في شرح المقاصد الكرامية ذهبوا الى
ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وان قول
الله تعالى لا كلام قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث انتهى
فلا يكون كلامه عندهم مؤلفا من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود
فلم يقولوا بصحة القياس الثاني قلت لعل هذا مبني على نقول فان
الامدي قال واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد يطلق على القدرة
على التكلم وقد يطلق الاقوال والعبارات وعلى كلا التقديرين فهو

فاجم بذات الرب لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحد لا
كثرة فيه وان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكثرة انتهى فثبت
اطلاقهم الكلام على المؤلف المذكور فصح انهم قالوا بصحة
القياس الثاني وقدحوا اي الفرقتان في احدى مقدمتي القياس
الاول وهو ان الكلام تعالى صفة له وكل ما صفة له فهو قديم على
التفصيل المذكور آنفا وهو ان المعتزلة قدحوا في صغراه وهي ان
كلامه تعالى صفة له فانهم قالوا كما قالت الحنابلة ان كلام الله
تعالى ليس الا الالفاظ والعبارات والاصوات والحروف ولا شك
انها ليست صفة لله تعالى لانها حادثة ولانها قيامها بذاته ممتنع
غير معقول كما نقرره في موضعه وسيأتي تفصيل الكلام في مذهب
المعتزلة والكرامية قدحوا في كبراه وهي ان كل ما هو صفة له تعالى
فهو قديم لجواز قيام الحوادث بذاته تعالى ومذهبهم بعينه مذهب
الحنابلة في ان كلام الله تعالى هو القرآن وكون القرآن هذه الحروف
المنتظمة وقد علم من الدين ضرورة واما انه حادث فلانه بديهي اي
ان كل ما هو من جنس الاصوات مرتبة الاجزاء متعاقبة في الوجود
وهو حادث ولكن مذهبهم من حيث جوزوا قيام الحوادث
بذاته تعالى باطل وبعض قيام الحروف بذاته تعالى غير معقول واذا عرفت
هذا فاعلم ان الحق منهم من المسلمين وهم الاشاعرة من ذهبوا الى
صحة القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني وهو ان كلامه
مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود فقالوا كلامه ليس من
جنس الاصوات والحروف وفيه بحث لان انكار كون كلام الله تعالى

من جنس الاصوات والحروف قريب الى انكار ما علم ثبوته
من الدين ضرورة ولهذا خالفهم فيه جميع الفرق وقالوا انه علم
بالضرورة من دين النبي عم حتى للعوام والصبيان ان القرآن
هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد باجماع السلف واكثر
الخلف واجابوا عنه بانه لا نزاع في اطلاق العلم الاسم القرآن
وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهورة شهرة الحقائق
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء و
الاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي من صفات الحروف
وسمات الحدود وفيه بحث لانا لا نسلم اطلاق القرآن ولا الكلام
الله تعالى على المعنى النفسي حقيقة بل مجازا فلا يكون كلامه تعالى
الا المنتظم من الحروف والمسموعة الدال على المعاني المقصودة من
جنس الاصوات والحروف واجابوا عنه بانه شاع فيما بين اهل
اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس
يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل الكلام على الفؤاد دليلا ورد
بانه ليس بشائع وقول الاخطل ليس بسند فانه نصراني اسم و
هجي الانصار وان الكلام النفسي ليس واقعا في لسان الشرع ولا
في كلام ائمة الهدى والصدر الاول قال بعض العلماء ما تلفظ
بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك
لسان احد فقوله بل كلامه صفة ازلية قائمة بذاته تعالى سبحانه

مغايرة للعلم والقدرة والارادة وقد سموها كلاما نفسيا
منظور فيه لعدم اطلاق الكلام عليه كما عرفت ولغير ذلك
كما سياتى بعيد ذلك ان شاء الله تعالى فى التفصيل حتى قال
المحققون الطوسى فى التجديد والنفسى غير معقول وقال فى شرح
المقاصد لا عبرة بكلام الحنابلة والكرامية فبقى النزاع بيننا
وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسى
ونفيه وان القرآن هو كلام النفس او هو مؤلف من الحروف الذى
هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا فى حدوث الكلام اللفظى ولا لهم
فى قدم النفسى لو ثبت انتهى وفيه بحث سنطلعك عليه ان شاء
الله تعالى واستدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا الاحسيا
بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام
ولو فى آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا وان
الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا قلنا نقول انا قائم سميته
متكلما وان لم يعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو
تع كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات البارى تع لا يجوز
ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة
ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط
بانقضائه ومنه يمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود ويتناهى منها عند الحصول
والحادث يمتنع قيامه بذاته البارى تع كما سبق فتعين ان يكون هو المعنى
الدال ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت وفيه بحث
اما اولا فلان الكلام اسم لمصدر كالسمع ومعناه فعل جارحة اللسان

وهو تادية الحروف او تعيين هيآتها بمعونة الالات والمخارج
وهو معنى ثالث يطلق عليه اسم الكلام حقيقة على ما صرح به فى
شرح التسهيل فى النحو واما ثانيا فلانا لا نم ان معنى المتكلم من قام
به التكلم ودعوى حصر معنى الكلام فى الحسى والنفسى باطل لان حمل
الكلام فى كلامه على التكلم لانه معنى ثالث وهو تادية الحروف كما صرح
به عند المحققين فى رسالة الادب على ان قائل ان يقول لا نم ان معنى
المتكلم من قام به التكلم بل معناه ما عبر عنه فى الفارسية بسخن
گو وما ذكره مبنى على قواعد النحو ولو سلم فهو معنى الحقيقى وتغيره
بمن اوجد الكلام ولو فى محل آخر معنى مجازى للتكلم وبالجملة هذا
بحث قوى لا يتعلق بالعلم الكلام والمقصود ان معنى كونه تع متكلما
لم لا يجوز ان يكون من اوجد الكلام فى محل قابل بقرينة امتناع
حمله على المعنى الحقيقى ولا سبيل الى ابطال هذا المنع واما ثالث
فلانا لا نم ان القائم بذات البارى تع لم لا يجوز ان يكون هو الحسى
اعنى المنتظم من الحروف المسموعة كما سياتى فى الحاشية ان المذهب
المنصور للاشاعرة ان الكلام القديم القائم بذات البارى تع هو المنتظم
من الحروف المعنى جميعا من غير ترتيب بين الاجزاء فقابل هو اى
البارى سبحانه بها اى بذلك بتلك الصفة الازلية القائمة بذاته تع
آمر بالما مور ناه عن المنهيات مخبر عن حقائق الاشياء واحوالها
كل كذلك فى الازل عند الشيخ الاشعرى وفيما لا يزال كليهما وفيما
لا يزال عند المتقدمين من الاشاعرة لا فى الازل كما مر فيما نقلناه عن
الآمدى وغيره ذلك تدل تلك الصفة عليها اى على الامر والنهى والخبر

بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها عن تلك الصفة بالعربية
فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتوراة والاختلاف في العبارة
دون المسمى الذي هو تلك الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى
بل المسمى واحد وهذه الالفاظ عبارة عنه ولا يسميها حكاية
وهي خلق من المخلوقات وعند الاشعري لم يتكلم الله تعالى بهذا الكلام
العربي ولا يسمع من الله تعالى وعنده ذلك المعنى يسمع من سمع
حقيقة ويجوز ان يرى ويشم ويذاق ويلمس ويدرك بالحواس الخمس
اذ المصحح عنده لادراك الحواس هو الوجود فكل موجود يصح تعلق
الادراكات كلها به كما قرر في مسئلة رؤية من ليس في جهة الرائي
وبالجملة العظمى نسبة ذلك الى رسول الله صلعم وانه جاء به ودعا
عليه الامة وانهم اهل الحق ومن عداهم اهل الباطل وجمهور العقلاء
يقولون ان تصور هذا المذهب كاف ببطلانه وهو لا يتصور
الا بتصور المستحيلات والممتنعات كذا ذكره ابن القيم الحنبلي
في بعض كتبه وبالجملة لا يخفى ضعف هذا المذهب ولعله لهذا ذهب
المتاخرون من الاشاعرة الى انكار ان هذا مذهب اهل الحق وانه
مذهب الشيخ الاشعري بل قالوا كما قال المص في الحاشية قال صاحب
المواقف في بعض رسائله لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ
واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده
وهو قديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها
على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه

ايضا

ايضا لكنها ليست كلاما له حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام
الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى وكعدم كون المقروء
المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته
وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا
الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه بعد
التامل يعرف حقيته قال المحقق الشريف هذا المحمل لكلام الشيخ
مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام المنسوبة الى قواعد الملة من شرح المواقف
انتهى واورد عليه ان من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر
اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو صفة حقيقة له
وليس من مخترعات البشر بل هو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته
بان اوجد في لسان الملك او في لسان النبي صلعم او اوجد النقوش

الدالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر شيء بل هو مذهب
اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا ومنه يعلم ما في الثاني
والثالث وايضا ذلك بعينه مذهب السالمية ومن وافقهم من
الائمة الاربعة واهل الحديث كما نقله ابن القيم في بعض كتبه وليت
شعري لما ارتضى هذا المذهب واستحسنه فلم لم ينسبه لصاحبه
وحرف الكلم عن مواضعها ونسبه الى نفسه ثم استخرجها توجيها لكلام
الاشعري وما ذلك الا توجيه الكلام بما لا يرتضيه صاحبه وايضا
ان ما ذكره من ان ترتب الحروف في التلفظ دون الملفوظ فذلك امر
خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها
مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وذلك محال وبالجملة
يلزم قدم الحروف لقيامها بذاته تعالى وفيه بحث لانك قد سمعت
ان قيام الحروف بذاته تعالى غير معقول وجواز قديم سوى ذاته
تعالى وما قام بذاته كفر عند المتكلمين الا ان يراد قيام الحروف بذاته بوجه
لا يعلم كيفيته فيكون هذا ايضا طورا وراء طور العقل فكيف يكون مذهب
الائمة الاربعة واهل الحديث ولما في كل من مذاهب من الاشكال
قال والتفصيل هذا المقام اي في تحقيق كلامه تعالى ومعناه وقدمه
وحدوثه انا اذا اخبرنا الله سبحانه عن شيء او امرنا او نهانا عن شيء فذلك
من انواع الكلام ولا يخفى عليك ايها الفطن ان الاشكال الذي منا
اخباره تعالى عن شيء وامره به ونهيه عنه فان المتنازع فيه
ليس الا ذلك فالمعتزلة قالوا هذا الاخبار والامر والنهي بخلق الكلام
والاصوات والحروف في محل قابل مثل اللوح المحفوظ يدل هذ

الكلام على

الكلام على الاخبار والامر والنهي والحنابلة والكرامية قالوا انه
يتكلم تعالى بذاته كما في لسان هذه الالفاظ ولعب بهذه بعض
الاشاعرة والسالمية ايضا قالوا بذلك واما متاخرو الاشاعرة فقالوا
لها بالكلام النفسي لكن الاعلام بها انما هو بخلق الكلام في محل
قابل او بكتابته في اللوح المحفوظ قال الامام في تفسيره الكبير
فان قيل كيف يسمع جبرائيل كلام الله تعالى وكلامه ليس من
الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له
سمعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم
ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم
المخصوص في جسم مخصوص فلقفه جبرئيل ويخلق له علما ضروريا
بانه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم انتهى ولا شك
انه بعينه مذهب المعتزلة في الكلام اللفظي وليس النزاع الا في
النفسي ونفيه كما مر فيما نقلناه عن شرح المقاصد واداء اي كلام
الذي تعالى عن جبرئيل سلام الله تعالى تفصيل مصرح به في كتب
الحديث وشروحه الى افهامهم بعبارات دالة عليه على الخبر والامر
والنهي قد عرفت تصوير وجود هذه العبارة بوجوه شتى فلا
تغفل فلا شك ان هناك اي فيما اذا اخبر الله تعالى عن شيء مثلا
امور ثلثة الحصر غير مسلم الا ان يقال ذكر العدد لا يدل على الحصر
وسيظهر عليك السند ان منا الله تعالى الاول معان معلومة
لله تعالى قائمة بذاته ومعونة العبارات اولا بمعونتها كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري من جواز سماع الصفة القديمة النفسية القائمة بذاته

تعالى والثاني عبارات دالة عليها على تلك المعاني المعلومة معلومة
ايضا والثالث صفة يتمكن بها بتلك الصفة في تعبير عن تلك المعاني
بهذه العبارات لافهام المخاطبين وانما الخصم غيرهم لا هناك امر
رابعا هو التكلم وهو الاصل المتنازع فيه وهو تادية الحروف بعين
هيأته فان النزاع في ان تادية هذه الحروف والعبارات التي هي التكلم
والكلام بالمعنى المصدري هل هو في الحق سبحانه كما في الشاهد قائمة
بذات المتكلم ام هي فحصل مع بطريق تادية الحروف في محل قابل او
بكتابتها في اللوح المحفوظ او غير ذلك من الاحتمالات التي عرفت
بعضها وانه قد ذهب الى كل منها جماعة المتكلمين والاحوط عندي
ان يقال ههنا اي في التكلم ومعناه كما قالوا في السميع والبصير انا لما
ورد السمع به آمنا بذلك وعرفنا ان تكلمه تعالى لا يكون بجارحة اللسان
ومعونة الجوارح واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقته فانه اذا جاز
في السميع والبصير فلم لم يجز في المتكلم وفيه اشارة الى الجهل ولذا
قلنا الاحوط هذا ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه
فيه بحث لان ثبوت هذه الصفة وجواز ثبوتها له سبحانه غير ثابت ان
اراد بها صفة يتمكن بها في التعبير عنها بنفسه وذاته تعالى بهذه العبارات
لافهام المخاطبين وقدمها لا نعرفهم وان اراد بها ما لا يكون بنفسه
وذاته تع بل ما يكون بخلق الحروف في محل قابل كما ذهب اليه المعتزلة
ومن ههنا وقع النزاع في انه تعالى متكلم بمعنى من قام به الكلام
او من اوجده في محل قابل وايضا المراد بها اما القدرة على التكلم بنفسه
او على خلق الكلام في غيره وعلى التقديرين قدمها لا يجدي نفعا

لا تحتاج راجعة الى القدرة وقدمها ويطلق عليه الكلام و
لا التكلم ولا نزاع فيه وكذا لا شك في قدم صورة معلومية تلك
المعاني والعبارات بالنسبة اليه تعالى وكذا الكلامية من حيث
انه لا جدوى لقدمها لانه ليس بكلام ولا تكلم ولا نزاع فيه فان
كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة التي بها يتمكن في التعبير
عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين فلا شك
في قدمه اي قدم كلامه تع وفيه بحث اما اولا فلان كلامه لا يمكن
ان يكون عبارة عن تلك الصفة لان كلامه ليس الا ما علم من الدين
ضرورة ان كلامه تعالى وهو ليس الا الالفاظ والعبارات لا هذه
الصفة واما ثانيا فلانك قد عرفت ان تلك الصفة راجعة
الى القدرة او انها ممتنع الثبوت له تعالى فكيف يكون كلامه
عبارة عنها وان كان كلامه تع عبارة عن تلك المعاني ولا عبارات
هذا يمكن تطبيقه على ما مر نقله عن صاحب المواقف في الحاشية
وانه مذهب السالمية بعينه فقد ذكر فلا شك انها اي تلك المعاني
والعبارات باعتبار معلوميتها سبحانه ايضا قديمة وحاصله يرجع
الى ان العلم بها صفة قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بتلك
المعاني والعبارات لانه يعم هذا القدم جميع معلوماته تعالى لان
العلم بجميعها قديم كما اشار اليه بقوله بجميعها اي بل القديم يعم تلك
المعاني والعبارات وسائر الخلائق ومدلولاتها كلها معلومة لله
تعالى سبحانه ازلا وابدا فان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها
في الازل على ما مر وفيه تامل لانه لا يجدي الا بعد ابطال مذهب

الموقف والسالمية والبحث فيما بطله مجال كما ان بحث في اثباته تع
مجال واسع كما عرفت وان كان كلامه مبنيا على ارادة الامور
الثلاثة فليس على اثباته دليل يقوم على ساق فيه بحث لان من
البين المراد من كلامه تع ههنا التكلم وهاتان به الحروف وغيرهما
منها وهو امر وراء الامور الثلاثة والدليل على اثباته كتابه على علم
كيف لا والاخبار والامر والنهي انما هو بالتكلم ولهذا تواتر انه تع
متكلم ولو كان صدق المشتق على شيء يتوقف على قيام مبدا الاشتقاق
كما ذهب اليه الاشاعرة فالتكلم القائم به تعالى اما مجموع اللفظ
والمعنى كما ذهب اليه صاحب الموقف ومحمد الشهرستاني والسالمية
ولو لم يتوقف عليه كما ذهب اليه المعتزلة والمتكلم بمعنى خالق
الكلام فان قيل فلعل المتكلم يطلق على معنيين احدهما المشهور
انه تع خالق الكلام والمتكلم انما يطلق ماخوذا من المعنى الثاني
وهو قائم به تع قلنا التكلم والمتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام
فهو مشتق من حقيقة ولم يقم به بل بغيره كذا قال سيد المحققين
قدس سره في حاشيته على شرح العضدي وما اثبته المتكلمون اي
الاشاعرة وفيه تعظيم لهم من الكلام النفسي الا ذلك على ما مر
مفصلا فان كان ما اثبته الاشاعرة عبارة عن تلك الصفة التي
بها يتمكن في التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين
فحكمه ظاهر من حيث انه قديم وفيه بحث اما اولا فلان الكلام النفسي
ح يكون من جزئيات القدرة فلا يكون صفة وراء الصفات المتقدمة
المقررة واما ثانيا فلان الكلام لا يطلق الا على الاصوات والحروف

كما سمعت مرارا فلا يصح اطلاقه على تلك الصفة والبحث في كلامه
تع فلا يمكن ان يكون ما اثبته المتكلمون عبارة عن تلك الصفة وان
كان ما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي عبارة عن تلك المعاني والعبارات
كما ذهب اليه صاحب الموقف والسالمية كما مر فلا نسلم ثبوته
اي قيام المعاني والعبارات به تعالى ليس الا باعتبار صفة معلوميته
هذا الحصر غير تام عند السالمية وصاحب الموقف واثباته هين فتدبر
واذا كان قيامها ليس الا باعتبار صورة معلوميته فليس الكلام
صفة براسها بل هو اي الكلام النفسي جزئيات العلم كما قال الغزالي
ففيه اشارة الى ابطال ما ذهب اليه صاحب الموقف وقد سمعت
قيامهما يدل على بطلانه ايض فتذكره ولا تنس واما المعلوم فسواء كان
المعلوم العبارات او مدلولاتها فليس قائما به سبحانه فيه بحث لان
هذا عند من قال بمغايرة العلم والمعلوم مسلم واما عند من قال باتحاد
هما كما ذهب اليه المحققون فغير مسلم لان المعلوم ح بعينه عين العلم فلما
ان العلم قائم بذاته تعالى كذلك المعلوم لاتحادهما حقيقة وما ذكره
في معرض الدليل عليه فليس على ما ينبغي فان العبارات بوجودها الاصلي
اي الخارجي واحترز به عن وجودها الذهني فان المذهب المنصور
في العلم انه من مقولة الكيف بخلاف وجودها الخارجي فانه من مقولة
الاعراض الغير القارة وقيامها بذاته تع محال بديهة ضرورة استحالة
القيام الحوادث بذاته تع والتزام انها في حقه تع قادر الاجزاء تع
فضيلة انه طور وراء طور العقل فان قلت منهم من زعم ان كلامه
تعالى ليس من جنس كلام البشر بل الحروف حرفان والصوت صوتان

قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث فلا يلزم ان
يكون العبارات القائمة بذاته تع بحسب وجودها الاصيل من مقولة
الاعراض الغير القارة كما قالوا في رؤيته تع في الاخرة المؤمنين انها با
لحقيقة مخالفة لهذه الرؤية التي في الدنيا فيجوز ان يحتاج الى المحاذات
والمقابلة والجهة كما احتاجت الرؤية الدنيوية اليها قلنا بعد
التسليم يصير النزاع لفظيا لان المانعين من قيامها بذاته تع انما يمنعون
قيام هذه العبارات والحروف التي من جنس كلام البشر فافهم
واما مدلولاتها اى مدلولات العبارات فبعضها بحسب وجودها
الخارجي بقرينة ما مر من قبيل الذوات وبعضها من قبيل عرض
الغير القارة ولا شك ان بعضها من قبيل لا عرض الغير القارة
ولو ذكره لكان اصوب فانها بعض ما لا يقوم بذاته تعالى عند الحنفية
ولهذا قالوا علمه تعالى وقدرته وارادته تع ليس من جنس الا عرض لا
متناع العرض بذاته تع فكيف يقوم به تع ستعلق بالجميع دال خبر
فقط وفيه بحث لان مدلولات الالفاظ انما وضعت بازاء الصور
الذهنية والصور الذهنية من مقولة الكيف على الاصح وليس من قبيل
الذوات ولا من الاعراض الغير القارة ويمكن الجواب عنه على قول من ذهب
الى ان الحاصل في الذهن نفس ماهيات الاشياء وحقائقها فالحاصل
في الذهن نفس من كل مقولة من تلك المقولة ان ذاتا فذاتا وان عرضا
فعرضا وذهب المحقق الدواني ان مختار الشيخ الرئيس ليس الا هذا فافهم
ولم يتصح الحق حق نضاحر كما اشرنا اليه في الجملة ولنذكر في هذا المقام
كلام الصوفية يقتضي ما هو الحق من بيننا ان شاء الله تع قال الامام حجة

وهذا وان صنفوا فيه ولكن لمذهب المنصور بموضوعة بازاء الصور الذهنية وهو الحق لى

الاسلام الكلام على ضربين اى يطلق على معنيين مختلفين با
لحقيقة ليس احدهما من جنس الاخر احدهما مطلق في حق الباري
تع والثاني في حق الادميين وهو قريب مما نقلنا عن الحنابلة
غاية انهم يقولون ذلك في الحروف والصوت والغزالي لم يقل بذلك
وفيه انه يصير النزاع لفظيا لان النزاع انما هو فيما اذا كان الكلام
المطلق في حق الباري هو المطلق منه في حق الادميين واما اذا لم
يكن بهذا المعنى فلا نزاع لنا فيه اما الكلام الذي ينسب الى الباري
تعالى فهو صفة من صفات الربوبية وليس من جنس الحروف
والصوت فلا مناسبة بين صفات الباري وبين صفات الادميين
بل هما مختلفان بالحقيقة والماهية وان اتفقا في اللفظ والعبارة
فان العلم لفظ مشترك بين علم الادميين وقس عليه القدرة والارادة
وهذا مذهب المحققين من المتكلمين والحكماء وان ذهب بعضهم
الى صفات الباري وصفات الادميين متحدة بالحقيقة وان اختلفا
في القدم والحدوث والزيادة فان صفات الادميين زائدة على ذواتهم
لينكر وحدتهم وبتقوم انيتهم اى وجودهم الخاص بل واحد منهم
بتلك الصفات فان تباين الاشخاص بعضها عن بعض بالصفات
مختلفة كما تقرر في مقامه ويتعين حدودهم اى حدود الادميين
اى كل شخص منهم فان حد الانسان الكلي ليس الا حد هو الحيوان
الناطق على ما هو المشهور بين الجمهور وذلك اذ كان لكل شخص
حد غير حد الكلي ورسومهم اى يتعين رسوم كل واحد منهم بها
بتلك الصفات الزائدة على ذواتهم وذلك لان الصفات ان كانت

ماخوذة من الذاتيات فيتعين بها حدودهم وان كانت ما
خوذة من العرضيات يتعين بها رسومهم وصفات الباري
سبحانه لا يجد ذاته لامتناع ان يكون له ذاتيا جنسا او فصلا كما
بين في مظانه ولا يكون الحد الا بها كما هو المشهور ولا رسم لان
صفاته عين ذاته والرسم انما يتصور في العرضيات فليست اي صفات
الباري تع اشياء زائدة على العلم في تخريج هذا الكلام على ما سبق
تامل ظاهر لانه يلزم مما ذكره ان يكون صفاته تعالى عين علمه الذي
هو حقيقة هويته اي ذات المخصصة وهو ظ عند من يقول بان علمه تع
عين ذاته بالمعنى الذي نقلناه عن شرح المواقف وذكره المص في
المتن ولكن لقائل ان يقول الباعث على ان يرجع الجميع الى الذات
بلا واسطة ارجاعها الى العلم ويمكن ان يجاب عنه بان الباعث
عليه التنبيه على ان صفاته تع مع قطع النظر عن كونها عين الذات
او غيرها راجعة الى علمه تعالى وليس فيها تعدد ولا تكثر ولهذا قال
ومن اراد ان يعد صفات الباري فقد اخطا لانه لا تعدد فيها اصلا
لانها كلها راجعة الى العلم والعلم الى الذات فلو جب عقلا على العاقل
فيه تنبيه على ان مناط هذا الوجوب على العقل والتمييز دون البلوغ و
ان كثيرا من الحنفية والمعتزلة والامامية ذهبوا الى ان الصبي العاقل
مكلف باصول الدين لا بفروعه الموقوف على البلوغ التكليف بها
الفروع لتوقفه على القوة البدنية التي لا يكون الا بعد البلوغ ان يتامل
ويعلم علما جازما ثابتا مطابقا بالتفكر والنظر في الدليل ان صفات
الباري لا يتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض فانها راجعة الى العلم

والعلم الى الذات فلا يتعدد ولا ينفصل وفيه ان هذا مخالف لظاهر
الكتاب والسنة وما عليه السلف من الامة نعم هذا موافق لما ذهب
اليه الفلاسفة قال الشيخ في تعليقاته الاول لا يتكثر لاجل تكثر
صفاته لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس
اليه فيكون قدرته حياته وحياته قدرته فيكونان واحدا فهو تع حي
من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته الا في
مراتب العبارات كما في اسماء الحقيقة المتحدة والمتسمين او في قولنا
قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم وسواها الا شابهت كما هو الظاهر
من عبارات الكتاب والسنة ولا يبعد ان يكون هذا الاشارة الى
الجواب عما قلنا من انه مخالف لظاهر الكتاب والسنة وتحريره ان
اختلاف الصفات وتعددها كما هو الظاهر من الكتاب والسنة
ليس الا بحسب العبارة والاشارة لا بحسب الحقيقة فلا يضرنا ولما
ادعى ان صفاته تع راجعة الى العلم [illegible] بقوله وقد سبق
علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال سميع واذا سبق علمه الى رؤية
ضمير الخلق اي الى رؤية ما يضمرونه في قلوبهم يقال انه بصير في
المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في
معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك
عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا
والمعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال [illegible]
فيلسوف الاسلام فانه وصفه تع بالمسموعات والمبصرات مستفاد من
النقل ولم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل

بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره
هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين لسمع الحيوانات وبصرها فما لا
يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد العقل بهما امنا بذلك وعرفنا
انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم وقوف على
حقيقتهما وقال في شرح الصحائف في بحث الادراكات بقي لنا
ان نحقق هذه الادراكات لنعلم انها هل يمكن بدون هذه الحواس
ام لا واذا امكن فهل يمكن الجميع او البعض فنقول الادراك اما ان يكون
لامر جزئي اما جوهر كزيد او عرض كجلوس زيد وادراك الكلي يمكن
بالحاسة لان الحاسة لا تدرك الا الشيء الموجود في الخارج فهو جزئي
اذ لا يمكن اشتراك شيئين او اكثر بل ادراك الكلي انما يحصل بالعقل
وادراك الجزئي على قسمين الاول ان يدرك الجزئي بان يدرك مثاله
وشبحه ويستدل عليه وهو التخيل ان كان المدرك صورة كما في تخيل
زيد وعمرو والتوهم ان كان المدرك معنى كجعل زيد وسخاوة بكر
وجاز ان يكون المدرك فيه غائبا بل معدوما والثاني ادراك الجزئي
بان يدرك بنفسه لا بتوسط المثال وهو الاحساس ولا يجوز ان يكون
المدرك فيه غائبا بل يجب ان يكون مشاهدا موجودا ولذلك سمي
الاحساس مشاهدة واذا علم ان المشاهدة هي ادراك عين الحاضر
فلو امكن ان يقع هذا الاحساس بدون توسط الحاسة لا يخرجه
عن كونه مشاهدة لما علم من حقيقة المشاهدة بل يكون رؤية ان كان
المدرك من المبصرات وسمعا ان كان من المسموعات وذوقا ان
كان من الطعوم وشما ان كان من المشمومات ولمسا ان من الملموسات

ونفس

والنفس الانسانية التي هي من عالم الملكوت وافعال افعالا رو
حانيات لما كانت منغمسة في تدبير البدن عن رعاية احوال الغذاء
والصحة والمرض والنوم واليقظة والادراكات والاراء في الجبلة
والانكار غير وافية بافعالها الروحانية احتاجت فيما هو قوي له دراكات
وهو ادراك نفسي للشيء الى معاونة مدرك اخر وهو الحس
ولا يبعد ان يقع نفس قوية يجانبي التدبير وافعالها الروحانيات
ويمكن ايضا اكتساب هذا المعنى بتقليل الغذاء والترك والتجريد
عن الامم المختلفة والقوام المختلفة فعلا تواترا الا بكاد يتوهم
فيه الكذب فعلم ان النفس لما كانت هذه الامور لا يمتنع ايضا
ان يكون موجودا اخر بريء عن الحواس يكون له هذه الادراكات
او بعض اقسامها دون البعض لفقدان شرط ذلك البعض بان
يكون الملاقات مثلا محالا عليه فيمتنع اللمس والذوق والشم دون
السمع والبصر وكذلك ورد في كتب السماوية صفة السمع والبصر
لله تعالى دون الباقية وهذه الابحاث شريفة ليست في كتب اولين
والاخرين وغيرها اسلم هذا كلامه ولا يخفى نفعه في المقام فافها
افاض من مكتوبات علمه اي مخفياته ومستوراته على قلب احد
من الناس من الاسرار الالهية اي الصفات الذاتية وما يتعلق بها
ودقائق جبروت الربوبية اي الصفات الدقيقة العقلية المتعلقة
بما سواه فالمراد منها فروع الدين يقال انه تعالى متكلم في الحاشية في
بعضهم باري تعالى متكلم است وكلام او قديم است ومعنى كلام حق
باشد الطلوع دارد كسي بر معلومات خويش وباري تعالى

برین وجه مشکل است از بهر آنکه همه چیزها معلوم خداوند تعالی
است و بندکان او بران اطلاع نتوانند واورد فی حاشیة اخری قال
عین القضاة فی بعض رسایل الفارسیة خدای تع کامل الذات وتام
الصفات کلام مش از آلة زبان وحلق وشفة وحنك كه مخارج
حروف مختلف است مستغنی است ومراچون مرادی باشد وخواهم
که کسی را معلوم کردانم بزبان وحروف واصوات محتاج باشم تا مدد
خود بفهم او رسانم وحق تع را بدین حاجت نیست چه هر علم که
خواد بی رقم حروف واصوات دردلی حاصل کند کتب فی قلوبهم
الایمان والرحمة وعلم بالعلم الرحمن علم القرآن پس هرچه از علم ازل
نصیب دلی آید کلام ازلست ومنع ان علم ازلست قل لو کان البحر
مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی انتهی کلامه
ولا یخفی ما فیه من لزوم کونه تع متکلما مع کل من له نصیب من علمه
الازلی ولا شك انه بط وایض تخصیص کل علم ابد بدی فی قلب صول لهم
والوحی او التعلیم ولیس بکلام الا اذ کان ذلك التعلیم والافادة م
بمعونة خلق الاصوات والحروف فی المحل القابل کما قالت المعتزلة
فلیس بعض ... ی بعض تعه تع له سمع وبعض الن لبصر وبعض نه
الکلام بل کلی لیس له لعم فقط ولکن یختلف بانعب رت و ن
شارت فی ذن کلام الب ری لیس سوی افادة مکنونات علمه تع
علی من یرید اکرامه فی هذا لعصر نامن لان الاطلاق الکلام علی هذا
المعنی لیس له مرفی الشرع ولا فی العرف ولا فی نعض ولیس علیه دلیل
عقلی ولا نقلی کیف لا یلزم ان لا یختص الکلام بالانبیاء تع معانه ه

مختص

مختص بهم صلوات الله تع علیهم ولو ضم الیه وقیل الکلام هو
افادة مکنونات علمه بواسطة معونة خلق الاصوات والحروف
الدالة علیه کما ذکر المعتزلة وصوبه الامام الرازی فی اربعینه لکان
حسن کما قال تعالی فلما جاء موسی لمیقاتنا وکلمه ربه شرفه الله
بقربه وقدسه بقدمه واجلسه علی بساط التسلسل وشافهه باجل
صفاته وکلمه بعلم ذاته ای بکنه ذاته کاملواقف ولا فلا منزة له علی غیره
فی حکمه بذاته لولا علمه بذاته بکنه ذاته کما هنا ان تکلم الظاهر فی الکتب
والسنة انه تکلمه بخلق الاصوات والحروف فی المحل القابل فاذا
جاء هذا فتوجیهه بما لا یرضی به المتکلمون لیس بلازم کما ارید ای الله
تع سمع موسی کلام الله تعالی فان قیل اذا ارید بکلام الله تع
المنتظم من الحروف المسموعة من غیر اعتبار تعین المحل وکل
واحد منا سامع کلام الله تعالی وکذا اذا ارید به المعنی الازلی وارید
بسماعه فهو الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسی علیه
السلام بانه کلیم الله تع قلنا فیه اوجه احدها وهو اختیار حجة
الاسلام رحمه الله تع رحمة انه سمع کلامه الازلی بلا صورة ولا حروف
کما یری فی الاخرة ذاته تع بلا کم وکیف وهذا علی مذهب من یجوز
تعلق رؤیة و لسماع بکل موجود حتی الذات و لصفات لکن
سماع الصوت والحروف لا یکون الا بطریق خرق العادة وثانیها
انه سمعه بصوت من جمیع الجهات علی ما هو خلاف العادة و
ثالثها انه سمع من جهة لکن بصوت غیر مکتسب للعباد علی ما
هو شان سماعنا وحاصله انه تع کرم موسی م فی فهم کلامه

بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب
الشيخ ابو منصور الماتريدي وفي الفتوحات المكية للشيخ المحقق
محيي الحق والدين محمد الاعرابي قدس سره مصدرها اي مصدر
الفتوحات وفيه تنبيه على ان ما في الفتوحات في الحقيقة من
الله تعالى وليس لمؤلفها الا منصب المصدرية والمحلية الا القاعلية
ان المفهوم من كون القرآن حروفا امران الامر الواحد المسمى قولا
وكلاما ولفظا الثلثة مغايرة لغة لان القول تختص بالنطبة
واللفظ بما يخرج من الفم والكلام بالمركب والامر الآخر يسمى كتابة
ورقما وخطا وذلك لان الحرف يقال على ما يقرأ من الاصوات
القائمة بالقارئ حين هو قارئ وعلى ما يكتبه الكاتب من نفس
الكتابة والقرآن جامع لهما فان كتب في اللوح المحفوظ وقوله
بخلق الاصوات الدالة على معانيها الدالة بلسان القارئ حين
هو قارئ فاعلم انه زعم الجبائي ومن تابعه من المعتزلة ان كلامه
حروف مؤلفة واصوات مقطعة على وجه مخصوص وزعم ابنه
ابو هاشم ان الكلام لا يكون الا من جنس الصوت وقال بعضهم
هو من جنس الحروف فقط وعلى هذا الخلاف يبتني مذهبهم
فذهب الجبائي الى ان الكلام اذا كتب فهو حرف وكلام واذا قرئ
فهو حرف وكلام واصوات ابنه ابو هاشم الى انه كتب فليس بكلام
وانما يكون كلاما اذا قرئ فعنده المكتوب في المصاحف وفي اللوح
المحفوظ لا يكون كلاما والله تعالى بتخليقه في اللوح فعند لا يكون
متكلما وانما يكون متكلما بتخليقه الاصوات في محلها عند القراءة بخلاف



الجبائي وانه زعم ان ذلك كله كلام الله والله تع بتخليقه الحروف
المصورة في محلها يصير متكلما كما يصير متكلما بخلق الاصوات
وذهبت الطائفة الثالثة الى انه تع لا يصير متكلما الا بالاحداث
الحروف في اللوح المحفوظ وكذا في كل مصحف والمختار عندهم
كما في شرح المقاصد وهو مذهب ابي هاشم والقول المختار عندي
مذهب الجبائي الذي هو اشار المحقق قدس سره بقوله وتذبن
لفظه فله حروف الرقم وتنطق به فله حروف اللفظ فهذا صريح
كونه حروف منظومة هي لكلام الله الذي هو حقيقة نخ ف
وهو الحق عند اهل الحق وهل المترجم عنه اقول الحق هو الاول
باعتبار تخليقه تع الاصوات والحروف في محل قابل من غير توسط الكسب
الخلق فيه وفي شرح الصحائف اختلفوا في لفظ القرآن قال قوم
خلق الله تع صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه
لفظ جبرئيل ءم وزعم قوم اخرون انه لفظ النبي م واستدل
الاول بقوله تع انه قرآن مجيد في لوح محفوظ واستدل الثاني
بقوله تع انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين استدل
الثالث بقوله تع نزل به روح الامين على قلبك لان النزول على القلب
انما يكون المعنى فيكون اللفظ لفظ النبي م والاول هو قريب
الى الكمال والعظمة تع واولى بكلام الله تعالى وكونه معجزا واقول
الحق هو الاول والاخيران باطلان قطعا لانه ليس للرسولين الا
التبليغ لا الوضع والانشاء فانه مذهب باطل يوجب ركاكة
عقائد الخلق وخلاف الكتاب وما عليه السلف من الامة ؞

والانسان لابد لان الاعلى ان اللفظ للرسولين عليهما الصلوة
والسلام من الامة لان كونه قولا لا يستلزم ان يكون هو منشاءله
فان كل من نقل وبلغ قول شخص اخر يصلح ان يكون انه قوله والمراد
من النزول على قلبه نزول معانيها بعد التبليغ الفاظه وعبارته
لتفهيم معانيه ثم قال قوم الاولى ان لا يقال لفظ القرآن بل نظم
القرآن لان اللفظ في الاصل ما لفظ به اى يحدث وهذا لا يناسب
هذا الموضع ولقائل ان يقول ايضا يفهم منه الشعر ظاهرا او
هذا مما يجب الاحتراز عنه لان الله تعالى نفى كونه شعرا ولان
النظم هو نسبة بين الحروف لا يطلق على مجموعها ثم الاولى ان
يقال عبارة القرآن وللبحث فيه مجال فاعلم ان الله تعالى
اخبرنا بنبيه صلى الله عليه وسلم اى بالوحى عليه واعلامه لنا انه تعالى اخبره بكذا
انه سبحانه يتجلى في القيامة الكبرى في صور مختلفة فيعرف
اى فيعرفه بعض الخلائق وينكره تعالى بعضهم ومن كان حقيقة
يقبل التجلى بصور مختلفة فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف
المتلفظ بها بالحروف المسماة كلام الله تعالى حقيقة كما هو
الحق او مجازا مشهورا شايعا لا يجوز نفي كلام الله تعالى عنه
حقيقة والمشهور بين الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله
تعالى على هذا النظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلام
القديم حتى لو كان مجموع هذه الالفاظ من غير الله تعالى لكان
هذا الاطلاق بحاله لكن المرضى عندنا ان له اختصاصا اخر بالله
تعالى وهو انه اخترعه بان اوجدها اولا مشكال في اللوح المحفوظ



لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان
الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الاية ولسان النبي صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون
اللفظ كذا في شرح المقاصد واقول الحق ان يقال والاصوات
في محل قابل من غير مدخل لكسب المخلوق فيه كما قيل في تكلمه تعالى
مع موسى عليه السلام فانه هو الحق الذى لا سند وهنه عنه لبعض
تنزه الصوت كما يليق بجلاله وكما نقول تجلى بصورة كما يليق بجلاله
كذلك نقول تكلم بحرف وصوت كما يليق بجلاله مع ... الجهالة
والاعتراف بعدم الاطلاع على كيفية تكلمه تعالى به مع الجزم بتنزهه
تعالى عن الالة وعما يوهم التشبيه بالخلق وقال صاحب الفتوحات
المكية رضى الله عنه بعد كلام طويل واذا تحققت اى اذا صارت
منه على تحقيق وتعين ثبت اى وجدت بينا ظاهرا ان كلام
الله تعالى هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به لا الكلام النفسى
الذى هو مدلول الفاظه لان الامة متفقون على ان كلام الله تعالى
والقرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصحف تواترا واختلفوا فيه
فقيل كلام الله اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان
اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد يكون مثله لا عينه
والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل كما هو الظاهر من قوله
هنا هو المتلو المسموع من غير تعيين محل وايراد اسم الاشارة
لا يدل على انه اسم للشخص المعين لانه للاشارة الى الكلى الشامل
للجزئيات ههنا فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه نفسه

لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه وعلى
التقديرين فقد يجعل كلام الله تع اسما للمعنى كل صادق
على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ثم اعلم ان المتبادر من عبارة
الشيخ العربي هذه ان كلام الله منحصر حقيقة في الكلام اللفظي
فان ضمير الفصل يفيد الحصر ولا شك انه مخالف لما ذهب اليه
اهل السنة والجماعة من ان كلام الله والكلام مشترك لفظي
في النفسي واللفظي وليس بمختص حقيقة في احدهما وحقيقة في
النفسي مجاز مشهور في اللفظي اما كونه حقيقة في اللفظي
مجازا في النفسي فليس مشهورا فيما بين اهل السنة ولا يبعد
ان يحمل كلام الشيخ العربي على ما ذهب اليه صاحب المواقف
في رسالة المعمولة لتحقيق الكلام من ان مقصد الاشعري
ان كلام الله تعالى هو مجموع اللفظ والمعنى لا النفسي كما فهم
اصحابه وفيه ان كون المتلو المسموع المتلفظ كلام الله تعالى
لا يعقل الا بخلق الله الاصوات والحروف في محل فان الصوت
والحروف مع قدمها بذات الله تعالى طور وراء طور العقل ويريد
ما ذكرنا من ان كلام الله تعالى يخلقه في محل القائم ما قال الامام الرازي
في تفسيره والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل
مخصوص يفعل الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من
الارادات والاعتقادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان
متكلما بهذا الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص
هذا كلامه وانت خبير بانه اذا صح هذا الكلام فقد تم الدست

المعتزلة

المعتزلة القائلين بحدوث الكلام اللفظي وما يبقى للاشاعرة
القائلين بان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من واجده لبل
وجهه ونبسط . عن اضهم لمبنى على ... لتقطيه للعودة
عن الشر والغلب الشقاق الى الاتفاق بين الفريقين المسمى بهذا
المتلو قرآنا واذا كان هذا المتلو المسموع عربيا وتوريته اذا كان
المتلو المسموع عبرية وزبورا ان كان المتلو المسموع عبرية وانجيلا
اذا كان المتلو سريانية وفيه ما تقدم من الخلاف في ان المسمى
هو الجزئي الحقيقي القائم بلسان اول من تكلم به او الكلي الشامل
للجميع وانه يطلق القرآن على المجموع من حيث المجموع وعلى بعض
منه لا تفضل على التغيير وعلى قدر المنزلة بين المجموع والبعض
وكذا الحال في الكتب الثلاثة فتذكر ولا تغفل واستقم ولا تتبع
الهوى فان الحق بالاتباع احق وقال الشيخ صدر الدين القونوي
الذي اعظم تلامذة الشيخ العربي واشهرهم واعزهم في تفسير
الفاتحة فانه كتب على فاتحة الكتاب تفسيرا مشتملا على علوم اهل
الرسمية وعلى المعارف الصوفية المحققة كان من جملة ما من
الله على عبده قال الامام الراغب المنة النعم الثقيل ويقال
على ما بالفعل فيقال من فلان على فلان اذا اثقله بالنعمة وعلى
ذا ورد قوله تع من الله على المؤمنين وعلى ذلك لا يكون الله تعالى
وعي ... بقول وذا مستقبح بين الناس الا عند كفران النعم قيل
المنة بهذا الصفة وحسن ذكرها عند الكفران اذ كفران النعم
حسنت المنة اراد به نفسه الطاهر اي ان جعل عبده مطيف

على بعض اسرار الكتاب الكريم الحاوى على كل جسيم فانه بحر نبثق
منه علم الاولين والاخرين وقال الشافعى رحمه ان رسول الله صلعم
ليستند جميع ماذكره من الاحكام والعقايد الحقة من القرآن
واراه اى ارى الله تع عبده انه اى الكلام ظهر عن مقارعة غيبية
وافقه بين صفة القدرة والارادة وفيه ان الكلام ح ليس صفة
حقيقية وراء الصفات الحقيقية المشهورة السبعة او السبعة
بل الكلام من فروع القدرة والارادة مع ان الاشاعرة بل اهل السنة
ذهبوا الى ان الكلام النفسى صفة حقيقية وراء الصفات المذكورة
وبذلوا جهدهم فى اثبات والانصاف ان هذا الكلام اقرب الى
الحق واثبات ما ذكرها الاشاعرة لايخ عن تكلف وتعسف منهما
اى الكلام بحكم ما احاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين الغيب
والشهادة وهو البرزخ اعنى عالم المثال كما يأتى بعيد ذلك لكن
ظهور الكلام من المقارعة الغيبية المذكورة على نحو ما اقتضاه
الموطن والمقام فان كان فى عالم الارواح فالظاهر هو الكلام
النفسى وان كان فى عالم المثال والشهادة فالظاهر هو الكلام
اللفظى وعقيبه حكم المخاطب وحاله ووقته بالنسبة واستلزم
توضيح ذلك وتفصيله يظهر عليك بعد ذلك واذا عرفت ماتلونا
عليك فالذى يظهر من كلام هؤلاء الاكابر ان الكلام الذى هو
صفة سبحانه اى الكلام النفسى القايم بذاته ليس شئ سوى
افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه لان مدلول الالفاظ
والعبارات على ماذكروه وفيه بحث لان الافادة والافاضة المذكورتين

امران

امران اعتباريان ليس لهما تحقق فى الخارج ولا تحقق فى الاذلية
هما امران اضافيان كالايجاد والاخراج من العدم الى الوجود ليس
ليس الا بعد وجود الخلق فلا يكون صفة تع حقيقية بل يكون
من الصفات الفعلية كما ذهب اليه المعتزلة فلا يكون صفة قائمة
بذاته مع ان مقصوده ذلك كما يظهر بعيد ذلك حيث يريد الجمع
بين القياسين المتعارضين فى المشهور بهذا التحقيق وعلم
انه لابد ههنا من تحقيق الكلام النفسى قال فى شرح الصحايف
وتحقيق الكلام النفسى ان من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر
يجد فى نفسه قبل التلفظ معناه ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او غيره
او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسى وما عبر به من اللفظ
او الكتابة او الاشارة هو الكلام الحسى ومغايرة الكلام النفسى
والحسى بينه ولا الالتباس بين الكلام النفسى وشئ من الصفات
سوى العلم فانهما متقاربان والفرق واضح لتبين بينهما ان الكلام
النفسى لابد ان يكون مع قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير
دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما و
المتكلمون تحيروا فى الفرق بينهما وهذا الفرق من خواص فكره
وفيه بحث لانا لانم انه لا التباس بينه وبين الشئ من الصفات سوى
العلم فانه اذا كان المعنى القايم بالنفس طلبا فانه يلتبس بالارادة
لا بالعلم ومع قطع النظر عن ذلك فانه كونه مع قصد الخطاب يوجب
الالتباس بينه وبين الارادة لان القصد هو الارادة وكيف لا وقد
قال صاحب المواقف ولو قالت المعتزلة ان المعنى النفسى الذى

تغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يسمى الاعتقاد المخاطب
على المتكلم ما اخبر به او بصير سببا لاعتقاده اراد به ارادة المتكلم
لما امر به لم يكن بعيد الا ان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر
والامر مغاير لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس
بحجة عليه ان الرجل قد يخبر بما لم يعلم او يامر بما لا يريد وح لا يثبت
معنى نفسي يدل عليه العبارات مغاير الما ذكر كما يدعى
الاشاعرة لكني لم اجد في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول
العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع
الى ارادة المامور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت
كلام مغاير لها في الصفات وقال المحقق التفتازاني في شرحه
على الشرح العضدي كلامه بعقل معنى نسبة معلوم الى معلوم
بحيث لو عبر عنها بلفظ يصح السكوت عليه ويعلم ان ما يعقله
ولا ثم يتكلم لافادته في تلك النسبة فالكلام النفسي تلك النسبة
التامة الاخبارية والانشائية من حيث بيانها بالكلام اللفظي
وهذه النسبة قائمة بنفس المتكلم بمعنى انها صفة موجودة فيها
وجودا متاصلا كالعلم والقدرة لا بمعنى انها انها معقولة ولا
شك ان تلك النسبة امور وراء العلم والارادة والكراهة في الخبر والامر
والنهي وفيه بحث لان هذه النسبة اما بمعنى المصدر فيكون
فعلا مع ان الكلام النفسي عند الاشاعرة من الصفات الذاتية
كالعلم او بمعنى العلم فلا يكون وراء العلم او بمعنى المعلوم فوجوده
ليس متاصلا فظهر ان الكلام النفسي الذي هو صفة تع بالمعنى

الذي



الذي ادعت الاشاعرة ليس بثابت فتامل وكى التصفير والذي
ظهر من كلام هؤلاء الاكابر ان الكتب المنزلة المنظومة من حروف
وكلمات كالقرآن وامثاله من التورية والانجيل ايض كلام لكنها
اي الكتب المنزلة من بعض تلك الافادة والافاضة ظهرت وخرجت
من الغيب الى الشهادة بل خرجت من العدم الى الوجود وفي قوله
ظهرت دون وجدت تنبيها على انه كان موجودا في الغيب ولكنه
مستور فظهرت بتوسط العلم والقدرة والارادة فان اظهار
الكلام اللفظي والكتب السماوي لا يمكن بدون هذه الثلثة لانها
من الافاضة وافاضة الشيء من المختار لا يكون بدون علمه وارادته
له وقدرته عليه في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم
المثال اشارة الى ما ذهب اليه بعض المتالهين من الحكماء
ونسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة
يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات
وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات
والسكنات والاوضاع والهيات والطعوم والروائح مثال
قائم بذاته وبالجملة هو عالم عظيم لفسحته غير متناه يحذو
حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره
ومركباته اثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما
قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي
لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا
وجابلصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب

لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة
والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفس
الناطقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة
بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد
القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسمانية فان البدن
المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له
جميع الحواس الظاهرة والباطنة ويتالم بالذات والالام الجسمانية
وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها تنعم السعداء وظلمانية
فيها عذاب الاشقياء وكذا المنامات وكثير من الادراكات
وان جميع ما يرى في المنام او تخيل في اليقظة بل يشاهدون
الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدرة التي
لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثال وكثيرا من الغرائب
وخوارق العادات كما يحكى من بعض الاولياء انه مع اقامته
ببلدة كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج والقائلون
بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة
ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من الصور الجزئية ليست عدما
صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها
ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع انطباع
الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم
يلتفت لها المحققون من الحكماء والمتكلمين كذا في شرح المقاصد
من بعض مجالية الصورية المثالية كما يليق به سبحانه يعني ان

ان صدور الكتب المنزلة وظهورها في عالم المثال من بعض
مظاهر الحق تع ومجالية الصورية الحاصلة في عالم المثال وهذا
قريب مما ذكره الفلاسفة لتقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك
مع انه من المجردات دون الاجسام فقوان النائم ومن يجري
مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة
واصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل
في القوة المتخيلة والحس المشترك وربما يكون مشاهدته له
من طرف الحواس الظاهرة بل من عالم اخر ولا يبعد ان يكون لبعض
افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بالعالم العقلي
قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية
التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا
يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ولذلك الانسان
في اليقظة ان يتصل بعالم العقل الفعالي الذي له زيادة اختصاص
بعالم العناصر فتخاطبه ويحدث في سماعه كلاما مسموعا
يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكة لا
من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد
يكون ذلك على غاية الكمال فيخبر عنه بمشاهدة وجه الله
الكريم وسماع كلامه من غير واسطة فيه بحث لانهم لا يثبتون
الاصوات في الوجود بل انما يثبتون سماع الصوت في اذان
النبي م اما في النوم او اليقظة من غير ان يكون لذلك الصوت
وجود في الخارج وهذا هدم الدين ورد الشرع لان ما يدركه

النائم خيال فلا تتبع الهوى فيضلك من لعبيل وذا عرف
هذا فنقول القياسان المذكوران في صدد بحث احدهما
ان كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم وثانيهما
ان كلامه مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما
هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث ليسا بمتعارضين
في الحقيقة كما توهم الفرق الاربعة من عظماء المتكلمين من
الاشاعرة والمعتزلة والحنابلة والكرامية حيث ذكر في صدر البحث
ان كل فرقة قدحت في مقدمة من المقدمات الاربع للقياسين
وانما قلنا انهما ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد لان المراد
بالكلام في القياسين الاول الصفة القائمة بذاته سبحانه اعني
الافادة والافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه والمراد بالكلام
في القياس الثاني ما ظهر في البرزخ من بعض المجالي اعني
الكتب المنزلة المنتظمة من الحروف والاصوات والاختلاف
الرابع بين فرق المتكلمين في القياسين المذكورين وهم الفرق الاربع
من اهل السنة والمعتزلة والحنابلة والكرامية على ما مر لعدم الفرق
اي لعدم فرقهم بين الكلامين الموضوعين للقياس والله سبحانه
اعلم وفيه بحث اما اولا فلما مر من ان الكلام الذي هو صفته تع
ان كان بمعنى الافادة والافاضة المذكورين فلا شك انهما اضا
فيان فليسا صفة حقيقية قائمة بذاته فلا يمكن دفع التناقض
به واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الاشاعرة واهل السنة لم يفرقوا بين
الكلامين ولا نسلم ان القياسين متعارضين على مذهبهم لان التحقيق

كلامهم

على ما صرح به المحقق التفتازاني في شرح العقائد ان كلام الله
تع اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم فمعنى الاضافة كونه
صفة له وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات فمعنى
الاضافة انه مخلوق الله تع ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح
نفي كلام الله تع عنه اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام
الله تع ولا شك ان القياسين ليسا بمتعارضين اذ يتضح فان المراد
بالكلام في القياس الاول الكلام النفسي وفي الثاني اللفظي الحسي
وبالجملة ان هؤلاء الصوفية ما اتوا بشيء يسمن ويغني من جوع
فان نهاية تحقيقهم ليس الا اثبات الكلامين لله تع ولا شك ان
اهل السنة قد يقولون بالمعاني التي ذكرها اهل السنة ليس بثابت
وبالمعنى الذي ذكرنا ثابت وهو الافادة والافاضة مكنونات علمه
وانت خبير بان هذا مع ما فيه من المناقشة لا يجدي الا اذا ثبت
انه يطلق عليه الكلام وهو ممنوع لا بد له من دليل واني لذلك
قال بعضهم اي بعض الصوفية في قوله تع واذ قال ربك للملائكة
اني جاعل في الارض خليفة اعلم ان هذه المقاولة لله تع تختلف
باختلاف العوالم التي تقع المقاولة فيها اي في تلك العوالم
فان كان التقاول وقع في العالم المثالي الذي مر شرحه بما لا
مزيد عليه فهو اي فتقاوله شبيه بالمكالمة الحسية لان العالم المثالي
شبيه بالعالم الحسي وذلك التقاول بان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا
كتجليه لاهل النار بالصور المختلفة كما نطق به بالتجلي بالصور المختلفة
حديث التحول وان كان التقاول واقعا في عالم الارواح من حيث

بمجرده اى بمجرد الروح فهو اى فتفاوته كالكلام النفسى
فيثبتون قول الله لهم المفاوة فى قلوبهم المعنى منه اعنى قدرته
وافاضته من مكنونات علمه عليهم ومن هذا التفصيل تنبيه
اللفظى على حقيقته كلام الله تع ومرتبته فانه اى فان كلام الله
عين المتكلم فى مرتبة اى فى مرتبة لا تفاوت فيها مع غيره ومعنى
قايم وهى فى مرتبة القائه فى قلوبهم المعنى المراد به تعالى فى
مرتبة اخرى كالكلام النفسى وفيه بحث لان كلام الله فى هذه
المرتبة افادته وافاضته المذكورين وهى ليست معنى قايما بذاته تع
بل امر اضافى اعتبارى على ما مر ولعله كذلك قال كالكلام النفسى
وانه اى وان كلام الله تع مركب من الحروف ومعبر بها بالحروف
فى عالم المثال والحسى بحسبها اى بحسب المثالى والحسى والحق
ان كلام الله تع عبارة عن هذه الالفاظ والعبارات التى نظمها
واوجدها ومحل قابل بلا احتياج منه ان يتجلى بصورة مثالية
كتابة فى اللوح المحفوظ وقراءة فى محل قابل الخلق لا صوت فيه
بحيث يكون الاصوات موجودة فيه ويسمعه جبرئيل عليه السلام
والحفظة وبلغه الى الانبياء سلام الله تع عليهم ثم لما فرغ من بحث
الصفات لحقيقته لسبعة اراد ان يشرع فى افعاله تع فقال فى
بيان ان لا قدرة للممكن اى فى ان للقدرة مؤثرة فى الايجاد الممكن
كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى او فى ان لا قدرة له اصلا كما ذهب
اليه الصوفية القايلة بوحدة الوجود وهو المقصد ههنا لان
المقصد من وضع الرسالة بيان مذهب الصوفية الوجودية قال

الشيخ

حاصله

الشيخ العربى فى فتوحاته واما العارفون من اهل الله تع فلا يرون
ان فايم قدرة اصلا يكون عنها فعل فى شىء واعترض عليهم
المتكلمون بانه لو صح هذا لزم بطلان التكليف وبعث الانبياء
والامر والنهى والمدح والذم فانه اذا لم يكن للممكن قدرة اصلا
فلا وجه لامره ونهيه ومدحه وذمه وتكليفه وغير ذلك
من المحاذير الشنيعة الباطلة شرعا وغاية جوابهم انه لا يسأل
عما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وان الله تعالى لا يعذبهم
فى الاخرة مويدا بل يقدر ان يتطهروا عن لوث المعاصى التى خلق
الله فيهم لاستعدادات تهم المختلفة فانهم قالوا النبى هو
المبعوث الى الحق ليكون هاديا لهم مرشدا الى كمالهم المقدر لهم
فى الحضرة العلمية باقتضاء استعدادات اعيانهم الثابتة ايا ما كان
منه انه اعم من ان يكون كفرا او ايمانا او طاعة او فسقا فان قضاء
استعدادات اعيانهم الثابتة مختلفة فاستعداد بعضهم يقتضى
الايمان وطاعة وبعضهم لا يقتضى الكفر او معصية فافهم ذهب
ابو الحسن الاشعرى ولما كان اقرب المذاهب من مذهب المتكلمين
الى ان لا قدرة للممكن من مذهب الشيخ الاشعرى قدمه على الكل بل قال
ربما يلبس اهل السنة والجماعة من الشافعية فانهم تابعون الشيخ
الاشعرى فى اصول الدين وعقايدهم كما انهم يتبعون الشافعى
فى فروع الدين والاحكام الى ان الافعال الاختيارية احترازا عما
لا اختيار للعبد فيه كالنوم واليقظة والهضم والنمو وغيرها
فانها بلا نزاع مما خلقه الله تعالى فى العباد والمراد منها افعال العمد

وبالصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى
الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذى هو من الاعتبارات العقلية
وهذه النكتة مما غفل عنه الجمهور كذا فى شرح العقائد واقعة بقدرة
الله تعالى وحدها وذلك لان فعل العبد ممكن فى نفسه وقد تقرر
عند الشيخ ان لا مؤثر فى الوجود والممكن الا الله فان ما عداه
اسباب عادية والممكنات مستندة اليه تعالى من غير واسطة
فلزم ان يكون خالق الافعال كلها هو الله تعالى واحترز بقدرة الله تعالى
عن من ذهب المعتزلة فانهم ذهبوا الى انها واقعة بقدرة العبد
وحدها عن مذهب من ذهب الى انها واقعة بقدرة الله وقدرة
العبد كليهما بان يكون المؤثر قدرة الله بواسطة قدرة العبد او با
العكس او يكون المؤثر مجموعها من غير تخصيص احدهما بالمؤثر
والاخرى بالالة او ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة
العبد بصفة اعنى كونه طاعة او معصية ويمكن ذلك محتمل وان لم
يقل به احد وليس لقدرتهم تاثير فيها اى فى افعالهم بل الله سبحانه
اجرى عادته بان يوجد فى العبد قدرة واختيارا اى ارادة فاذا لم يكن
هناك مانع من خلق فعله اوجد فيه فى العبد فعله المقدور مقارنا لها
اى للقدرة زمانا لان الاشعرى ذهب الى ان القدرة والارادة مع
الفعل لا سابقا عليه ولما توهم من قوله بان يوجد فى العبد قدرة
الى اخره تقدم القدرة على الفعل مع انه باطل عند الاشعرى فقيد
ذلك اعنى بقوله مقارنا لها دفعا لهذا الوهم واعلم انه لما بطل الجبر
المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصار

فى

فى الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة
العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب والى هذا اشار
المص بقوله فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا
للعبد والمظنون ان المراد من الابداع والاختراع الايجاد والاخراج من
العدم الى الوجود مطلقا لا ما ذهب اليه الفلاسفة من الابداع
هو ان يكون للشىء وجود لغيره متعلق به فقط دون توسط
بزيادة او الة او زمان واطلاق الابداع من ايجاد الوجود نظرا الى
ان المجموع المشتمل على المادة والزمان والمعدوم ان يمتنع ان يكون مسبوقا
بمادة وزمان ولما اختلفوا فى معنى الكسب حتى قيل انه اسم بلا مسمى
اشار اليه وقال المراد بكسبه اى بكسب العبد عند الشيخ الاشعرى
نقلا عند الاشاعرة اياه اى الفعل مقارنته الفعل لقدرته وارادته
اى لقدرة العبد وارادة العبد من غير ان يكون منه تاثير ومدخل
فى الوجود اى من غير ان يكون من العبد وقدرته وارادته مدخل
فى وجود الفعل سوى كونه كون العبد محلا له اى لايجاد الفعل
فيه لا يقال التاثير معتبر فى القدرة فانهم عرفوها بصفة تؤثر
وفق الارادة لانا نقول الاشعرى يقسم القدرة الى المؤثرة والكاسبة
وما ذكرتم تعريف القسم الاول لا مطلق القدرة ومن ههنا تبين
ان الكسب الذى اثبته الاشعرى هو تعلق قدرته وارادته الذى
هو سبب عادى بخلق الله تعالى الفعل فى العبد كذا قاله بعض
المحققين ولا شك انه معنى اخر للكسب لا يدفع التشنيع عن
ولا يثبت فرقا معتدا به بين الجبر المحض الباطل بالبديهة

وبين مذهب لانه لا فرق في الحقيقة بين وجود القدرة الغير
المؤثرة في الفعل اصلا وبين نفي القدرة عن اصلها وكذلك
فسر الكسب بتفسير اخر منها ما في الحاشية قال الشيخ رض في الجلد
الاول من الفتوحات في المسائل معنى الكسب تعلق ارادة الممكن
بفعل دون غيره فيوجده الاقتدار الالهي عند هذا التعلق فسمي
ذلك كسبا انتهى والظاهر ان المراد منه ان الكسب تصميم العزم على
بالكلية بعد ذلك ان شاء الله تع فعلى ما فيه الا ان يقال ان تعلق الا
رادة ليس مؤثرا مستقلا بل له دخل في التاثير ومنها ما قال
بعض اهل السنة انا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تع ولا تاثير
الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد
تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالهبوط فيسمى
اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته وهذا وان كان
اقرب واسلم فيه رد الى الجهالة ومنها ما قال ان الله تع اجرى
عادته بان العبد متى صمم على الطاعة يخلقها الله تع ومتى صمم على
المعصية يخلقها الله تع ومدحه وذمه لا تحصيل الفعل بسبب
عزمه فالكسب هو تصميم العزم على الفعل او الترك واعترض عليه
الامام الرازي والمحقق البيضاوي بانه مشكل لان تصميم العزم
هو ايضا فعل يكون واقعا بقدرة الله تع فلا يكون للعبد مدخل
فيه اصلا ويعود المحذور ومنها ما قال بعضهم ان صرف
القدرة للعبد قدرته وارادته الى الفعل كسبا وقيل صرف القدرة
جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق بالارادة بمعنى ان يصير سببا

لان خلق الله تع صفة متعلق بالفعل واما الصرف الارادة اي
جعلها متعلقة فيجوز ان يكون ذاتها على ما عرف في ارادة
الله تع وقيل صرف القدرة قصد استعمالها اي قصد قلبه
وهو عين القصد الذي يحدث عزو القدرة الا ان صرف القدرة
متاخر عن القدرة المتاخرة عن القصد وفيه ان قصد القلب
راجع الى تصميم العزم فيرد عليه ما يرد على التصميم وكذا يرد
على تفسير الصرف بجعلها متعلقة بالفعل بان هذا الجعل فعل
فيكون واقعا بقدرة الله تع فلا يكون للعبد فيه مدخل ويمكن
ان يجاب عنه بان للعبد قدرة يخلق بها النسب والاضافات
فقط كتعيين من الفعل والترك وترجيح ولا يلزم منه وجود امر
حقيقي بل امر اضافي وتصميم [illegible] يرجع نسبة موجودة
اعتبارية فيجوز ان يكون واقعا بقدرة العبد وكيف لا وقد قلت
ان النزاع في ان الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر هل هو واقع
بقدرة الله تع او قدرة العبد لا في نفس الايقاع الذي هو من
الاعتبارات العقلية وبهذا يرجع جميع التشنيعات والايرادات
عن اهل السنة فيوجب تفسير الكسب اما بتصميم العزم او بصرف
العبد قدرته وارادته الى الفعل او الترك فانه يرجع الى ترجيح
الفعل على الترك او عكسه واما تفسير الكسب بما ذكره المص
نقلا عن الشيخ الاشعري وليس بشيء ولا يجدي نفعا في دفع
التشنيع وذلك لانه يرد عليه الشناعة التي يوردها المعتزلة
عليه بان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق وبما

ومما يدعوه اي المعتزلة البداهة في بطلان مذهب حتى نقل
عن ابي هذيل العلاف انه قال حمار بشر اعقل من بشر فان
حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث
انه اذا وصل الى نهر صغير يمكنه العبور عنه يطاه وان وصل
الى ما لا يقدر على العبور لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب وهذ
دليل على انه يعرف بين المقدور وغير المقدور وقال بعض المحققين
انت تعلم ان هذه الشناعة انما يلزم على من لا يثبت قدرة وارادة
للعبد اصلا كما ينقل عن بعض الحشوية واما الظن عاقلا يقول
به في المعنى وان نفوه بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة
والارادة للعبد ويدعي عدم تاثيرهما في الافعال كالاشعري فلا
يرد عليه ذلك اذ القدرة الضروري بثبوت القدرة والارادة
للعبد واما انهما موثران في الفعل حقيقة فليس بضروري
اصلا لجواز ان يكون من الاسباب العادية كما يقول الاشعري
ودعوى ان ذلك مكابرة وذلك وذلك مما لا يعلم العلاف
فضلا عن حمار لبشر ومن ههنا يعلم الفرق بين الجبر المحض
وبين ما يقول به الاشعري فان الاول نفي القدرة والارادة عن
العبد والثاني نفي تاثير قدرة العبد وارادته وفيه بحث لان
هذا الفرق لا يجدي نفعا في دفع الشناعة ولزوم المحاذير اللازمة
من بطلان التكليف الشرعية وقبح المدح والذم والثواب والعقاب
وبعث الانبياء لان صحة تلك الامور لا يتم الا بان يكون للعبد
وقدرة العبد وارادته مدخل في هو الثاني لهما سيان وانكار

هذا مكابرة تسد باب المناظرة ودعوى انها مكابرة و
سفسطة وقرمطة نعم اثبات الكسب بمعنى تصميم العزم وصرف
القدرة والارادة نافع لكن الشيخ لم يقل بهما بل القائل من عده
من اهل السنة فان قلت يمكن الجواب عنه من قبل الاشاعرة
بان ما ذكرتم من بطلان التكاليف الشرعية وغيره من المحاذير
الشنيعة الظاهرة اللزوم انما يلزم اذا قلت ان التكليف كما
قالت العدلية من المتكلمين هو امره تع عبيده بما فيه مصلحتهم
ونهيهم عما فيه مفسدة لهم وارادة من يجب طاعته على جهة
الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام ولا نقول نحن معشر
الاشاعرة بذلك نقول مآل التكليف وحاصله اقرب المذاهب
اعلام الخلق بنزول الثواب ووصول العقاب على اصحاب
الجنان واصحاب النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات
والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تع لا يسئل عنه ولا ان
يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه بسال ولا يسال
عنه كما قال الله تع لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون كذا في شرح
الطوالع قلت لا يخفى عليك ان هذا الجواب من باب بعض العذر
اشد من الذنوب لما فيه الاعتراف بانكار التكليف بمفهوم
المتبادر عند العقلاء ورفع الشرائع بالكلية وما ينبغي ان يتفوه
به المتكلمون المتشرعون الا ان يندرجوا بدرج الصوفية وذلك
غير مستحسن عند المتشرعين من المتكلمين والفقهاء فاستقم
ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ثم اعلم ان مذهب الحكماء

واعلم ان الانصاف ان هذه مسئلة عجيبة مشكلة في غاية الاشكال
فانها الداء العضال وذلك لان ما يمكن الرجوع اليه في المسائل
منحصر في البديهية والعقلية والدلائل النقلية وكل البراهين
ههنا متعارضة اما البديهة فلان عقول الجبرية على انه لا بد لترجيح
الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وعقول القدرية على
ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر و
النهي وهما مقدمتان بديهيتان ولان اثبات الاله يلجئ الى القول
بالجبر لان الفاعلية لو لم يتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من
غير مرجح وهو يوجب النفي للصانع واثبات الرسول يلجئ الى القول
بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فاي فائدة في بعثة الرسل
وانزال الكتب ولانا لما رجعنا الى الفطرة السليمة وجدنا ان ما استوى
الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح
وهذا يقتضي الجبر ونجد تفرقة ضرورية بين حركات الانسان وسكناته
وبين حركات الجمادات والحركات الاضطرارية وذلك يقتضي
مذهب الاعتزال وهذه كلها بديهيات ثم من الدلائل العقلية
عمدة الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد
واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم
ودواعيهم وهما متعارضان اما الدلائل النقلية فالقران والحديث
مملوان مما يوهم بالامرين وصارت متعارضة حتى قال الامام
الرازي والمحقق الطوسي ان الادلة السمعية متعارضة ومن
المقرر ان النصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا

في المسائل الكلامية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية فثبت ما ادعيناه من ان الكل متعارض ولعله لذلك
اتفق المحققون من العدلية كالامامية واهل السنة على ان الحق
ما قال جعفر بن محمد الصادق الامام الذي هو بالحق ناطق لا
جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فظاهر هذا الحديث اثبات
واسطة تكذب عليها كل من الطرفين وقد اختلفت كلمة العلماء
في تعيين هذه واسطة فعن بعض المتاخرين معناه انه ليس
بمجبور على جميع افعاله بحيث لا يبقى له اختيار في شيء منها
بل بعضها يقع باختياره ويكون فعله بالحقيقة وبعضها وقع
عليه بغير اختياره ويكون محلا قابلا لها ولا يكون فعله على الحقيقة
وان صح نسبتها اليه على سبيل المجاز من حيث كونها محلا لها و
هذا ضعيف فان ذلك نفي الواسطة وتقسيم لافعاله الى قسمين
وظاهر الحديث كما مر اثبات واسطة تكذب عليها كل من الطرفين
وعن بعض الاشاعرة معناه انه ليس بمجبور من كل وجه حتى لا يصح
نسبة الفعل اليه بل يكون مكتسبا بسببه والا لبطل التكليف وخلا
عن الفائدة ولا مفوضا ثبت له القدرة المؤثرة والاختيار يكون
علة في فعله والا لزم الشرك ونفي التوحيد بل امر بين ذلك وهو
كونه كاسبا مكلفا قادرا مريدا وقيل هذا ايضا ضعيف لان ذلك
الكسب ان كان له مدخل في التاثير بوجه ما فهو فاعل مفوض في
الفعل الذي له التاثير فيه اي شيء كان وان لم يكن له مدخل في التاثير
بوجه البتة فلا كسب فتحقق الجبر المنفي في الحديث ولا معنى لهذه

الوسطة ولا تحقق لثبوتها وفيه بحث لان حاصله ان يختار الشق
الاول وهو ان له مدخلا في التأثير بوجه ما ولا نم انه يلزم بمجرد
ذلك ان يكون هو فاعلا مفوضا في الفعل الذي له التأثير فيه بل
يكون له دخل في التأثير وهو حق قال الاصفهاني في شرحه على
التجريد والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين
امرين وذلك لان لقدرة العبد التأثير في افعاله نفسه لكن قدرته
على فعل لا يكون مقدورة لم يخلقها الله فيه ونقدرته سح
ابعض مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا
صرفا بل امر بين الامرين فعضوا هذا الحل بالنواجذ ايها الطالبون
للحق في هذا المطلب لكونه فانه اقل محذورا من جميع المذاهب
واسلم منها واياك اياك ان تتصدى لتعيين ان تاثير قدرة
العبد في فعله باي وجه وتاثير قدرته تع في فعل العبد باي وجه
فانه يكفيك العلم الاجمالي بان القدرتين دخلا في التاثير وانه لم
يعرف كيفية ذلك الرجل على التفصيل وعن بعض المعتزلة معنا
انه ليس منفي الاختيار ليكون غير فاعل اليه الذي هو معنى الجبر
ولا مفوض اليه بحيث يكون مستقلا بادخال افعاله في الوجود
دون الالية والتدبير الكلي بل لما اعطاه الله تع شرايط يتمكن
بها من الفعل فقد جعل زمام الاختيار بيده فصح ان يكون
فاعلا في الحقيقة ولكنه غير مستقل بالكلية بل بواسطة خلق
الالات وقيل هذا قريب الى الصواب لكنه اما ان يصدق عليه
باعطاء هذه الشرايط انه فاعل حقيقة اولا فعلى الاول يلزم التفويض

ومن

ومن الثاني الجبر فلا واسطة وذلك ظاهر لانه يرجع الى الاول
في انه ينقسم الافعال الى قسمين وقال الشيخ احمد بن فهد من علماء
الامامية في كتاب عدة الداعي وقال الصادق ع لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين الامرين عنى بذلك ان الله لم يجبر عباده على
المعاصي ولم يفوض اليهم امر الدين حتى يقولون بارائهم و
مقاييسهم فانه عز وجل قد حد ووظف وشرع وفرض وسن
واكمل لهم الدين فلا تفويض مع التحديد والتفويض ولا تفويض
وانت خبير بانه توجيه بعيد ابعد من التوجيهات المتقدمة
وقال الاشاعرة والدواني في شرح رباعياته بالفارسية ان المراد
من حديث لا جبر ولا تفويض ان افعاله تع وصدورها عنه تع ليس
بالايجاب المحض كما قالت الفلاسفة ولا بالاختيار الصرف
كما قالت المتكلمون بل امر بين الايجاب والاختيار ولا يخفى عليك
ان هذا توجيه غير صحيح لان كونه تع فاعلا بالاختيار مما صار من
بديهيات الدين عليه مداره الا ان يقال المراد منه التقسيم وهو ان
بعض افعاله بالايجاب وبعضها بالاختيار وهو موافق لما
ذهب اليه الاشاعرة من انه تع بالنسبة الى صفاته الحقيقية
القائمة بذاته تع موجب وبالنسبة الى العالم اعني ما سوى
ذاته وصفاته مختار وهذا لازم على كل من يقول بزيادة وجود
الواجب على ذاته فانه تع على هذا موجود لذاته بالايجاب لا
بالاختيار والا لكان حادثا لان اثر الفاعل المختار حادثا
ضروري وانكاره مكابرة بل الحق ان اثر الفاعل الموجب حادثا

فكيف بالمختار واعلم بعض ان النصف ان الاثار المنقول
عن الائمة المعصومين رضوان الله عليهم اجمعين يدل دلالة
ظاهرة على ان للعباد مدخلا فى ايجاد افعالهم ولهم فيها
مدخل فى التاثير وليسوا مجبورين على المعاصى والطاعات
كما هو مذهب الاشاعرة ولهذا ذهب الماتريدية من اهل السنة
والجماعة على ان للعباد مدخلا فى تاثير افعالهم ولهم اختيار لجهة
العدل ستة اشياء ان يعلم ان الله تع لا يظلم احدا من عباده
مثقال ذرة انه لا ينقص من حسنات احد مثقال ذرة انه تعالى
لا يعذب احدا من غير ذنب انه تع لا يولم احدا من عباده من
غير عوض صحيح ولا عوض جزيل فيه انه تع لا يجبر احدا على شئ
من المعاصى انه تعالى لا يكلف احدا فوق طاقته ولا يخفى عليك
ان هذا عقيدة حقة ظاهر الشرع وبعثة الانبياء يدل على ذلك
دلالة ظاهرة ولا يمكن انكاره ولا محذور فى مجرد ذلك لانه ليس
مذهب المعتزلة بعينه لانه لا يقول ان العبد موجد فعله
بالاستقلال بالاختيار بل يقول الموجد هو الله تعالى بعد
قدرة العبد وارادته فيه بوجه لا يكون فيه مجبورا محضا كما
ذهب اليه الاشاعرة وبعض اتباعهم ومما يدل عليه دلالة
ظاهرة انه روى انه عم قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرنى
باعجب شئ رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم
فى بناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلوا ذلك قالوا
قضاء الله تعالى علينا وقدره فقال النبى عم سيكون

فى اخر امتى

فى اخر امتى اقوام يقولون مثل قولهم اولئك مجوسى امتى
وروى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى على بن ابى طالب رض
بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا من مسيرنا الى الشام
اكان بقضاء الله تع وقدره فقال والذى خلق الجنة وبرا النسمة
وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى
وقدره فقال الشيخ فعند الله احتسب عنائى اذا مالى من الاجر
فقال على رض ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون
وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكر
هين ولا اليها مضطرين فقال كيف والقضاء والقدر ساقانا
فقال ويحك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم يات
لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من
المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم
قدرية هذه الامة ومجوسهم ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا لم
يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
لم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ ما القضاء والقدر [illegible]
ماسرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال فى شرح المقاصد ما ذكر
لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تع

وقدرة وارادة يجوز للعبد الاقدام عليه وتبطل اختياره
فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول
المجوس فلينظر انها اقول المعتزلة ام المجبرة ومن لم يجعل له من
نور وفيه بحث لان حديث اصبغ بن نباتة صريح في ابطال مذهب
المجبرة يعني الاشاعرة والصوفية كيف لا وهو صريح في ان
القضاء والقدر ليسا بوجه مبطلان الاختيار ويوجب ان
لا يكون بوجه يكون العبد مجبورا فيه بل هو مختار في فعله ولا
شك انه مخالف لما ذهب اليه الشيخ الاشعري واتباعه و
انكار ذلك مكابرة فان قلت مما يؤيد مذهب المجبرة غاية التأييد
ما اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث كلها بقضاء الله تع
وقدره وهذا يتناول افعال العباد واصرار ظاهر عند الاشاعرة
واهل السنة لما ثبت عندهم انه الخالق لها اما نفسها او الخالق
للقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والقدرة
وامير المؤمنين علي رضي [illegible] ينكر كون افعال العباد بالقضاء بل ينكر
كون القضاء لازما والقدر حتما حيث قال ظننت قضاء لازما وقدرا
حتما فلابد من بيان القضاء اللازم وغير اللازم والقدر الحتم وغير
الحتم والحال عند المعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تع بهذه الافعال
ويسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العبد وقدرتهم
فلابد لك في المقام من بيان هذه الامور قلت الظاهر ان الاشاعرة
والفلاسفة يثبتون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة

من العباد ويسندون وجودها اليهما فلزم من مذهبهم الجبر
وسلب الاختيار وان يكون العاصي مجبورا في عصيانه فانهم قالوا
اي الاشاعرة ان القضاء هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما
هي عليه فيما لا يزال والقدر هو ايجادها على قدر مخصوص وتقدير
معين في ذواتها واحوالها وقال الاصفهاني القضاء وجود الممكنات
في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها منزلة في الاعيان مفصلة
ولا يخفى ان القضاء والقدر بهذا المعنى موجبان للجبر قال رحمه الله
بالقضاء والقدر اللذين يكون بهما الحوادث هما الامر من الله تعالى
والحكم لا شك ان الامر بالشيء والحكم عليه لا يوجب ان يكون
الشيء بهما واجبا وجوده بحيث لا يتمكن من تركه ومما يوافق ذلك
الخبر انه قال في شرح الكرماني القضاء هو الحكم الاجمالي الكلي الازلي
والقدر جزئيات ذلك وتفاصيله فان قلت اذن يلزمهم ان يكون
جميع الحوادث بامره تع وحكمه مع ان اكثرها القبائح والمعاصي فكيف
يجوز ان يقع بامره تع وحكمه قلنا حديث امير المؤمنين انما يدل على
ان سيرهم الى الشام في خدمة امير المؤمنين الذي من افضل الطاعات
والعبادات واوجب الواجبات بامره تع وحكمه لا جميع الحوادث
حتى القبائح والمعاصي والحاصل ان مذهب اهل البيت والمعتزلة
تقتضي ان لا يكون جميع الحوادث في العالم الا بايجاد الله وارادته
الموجبان للحوادث بحيث لا يتمكن من الترك وقال الحكماء اي افعال
العباد الاختيارية واقعة على سبيل الوجوب وممتنع التخلف
بقدرة يخلقها الله تع في العبد قدرت تحت القدرة حصول شرط

اى شرايط خلق الفعل وايجاده ورفع الموانع عن خلق الفعل وايجاده
كذا فى المواقف وشرحه وحاصله ان افعال العباد الاختيارية وا
قعة بقدرة يخلقها الله تع فى العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار عند المعتزلة وبالايجاب بلا اختيار عند
الفلاسفة وذكر الامام الرازى وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عند
المعتزلة موجد الافعال على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء
على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تع يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور وقال المحقق التفتازانى فى شرح
المقاصد وانت خبير بان الصحة انما هى بالنسبة الى القدرة واما
بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب ينفى الاختيار و
بهذا صرح المحقق فى قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء
جميعا انهم ايجاد القضاء والقدرة عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند
الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد وفيه بحث لان الحكماء
متفقون مع الشيخ الاشعرى فى ان لا مؤثر فى الوجود الا الله فيكون
افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تع وحدها كما ذهب
اليه اهل السنة وكيف لا وقد صرح المحقق نفسه بذلك فى شرح الاشارات
وبهمنيار الجوهرى فى تحصيله والشيخ الاشرف فى هياكله وشرفه على ما
نقلناه بعباراتهم فى صدر الشرح فى اثبات الواجب فارجع اليه و
هذا من المحقق فى توغله فى الفلسفة غريب وكيف لا وقد صرح الشيخ
فى تعليقاته بان افعالنا كلها بقدر بحيث قال فيها والارادة فينا
لا يكون اذا شئنا بل حادثة عنا وارادة علينا من خارج وكذلك

جميع

جميع افعالنا لا يكون لنا لذواتنا بل وارده علينا من خارج وانا
كان كذلك فجميع ما يكون لنا من ارادة ومشية وفعل وارادة عقلى
وحركة يكون بالقوة لا بالفعل ويحتاج الى سبب معين مخصص
يرجح احد الطرفين الى الفعل ويكون مشوق ذلك المعين والمخصصات
بالمقدرات فيكون جميع افعالنا بقدر هذا الكلام الشيخ وانت
انه بعينه مذهب الاشاعرة لا مذهب المعتزلة وقال فى موضع اخر
ولما كانت الحركات غير متناهية كانت الاسباب غير متناهية واسباب
كل حادث جزئى مترتب ترتيبا متسقا على ترتيب محدود ولعله
حتى ينتهى الى حركة الفلك ومنها الى تقدير البارى وارادته وكل
فعل لنا وكل ارادة وكل تدبير لنا كان حادثا كان سببه الحركة وكذلك
الحركة سببها حركة الى ان تنتهى الى الحركة الاولى فاذن كان افعالنا
وارادتنا وتدبيراتنا بقدرة ونحن مجبورون عليها كلامه ولا شك
انه بعينه مذهب الاشاعرة فى ان جميع افعالنا بتقدير البارى وخلقه
ومخالف لمذهب المعتزلة وقال الشيخ فى اشاراته لذلك نقول
ان كان القدر فعلم العقاب فناس قال الامام الرازى فى شرحه
على الاشارات فى تقدير السؤال اذا كان الكل بقضاء الله تع
وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشيء من الافعال فكيف يجوز
تعذيبه وعقابه وقال المحقق فى شرحه تقدير السؤال ان يقال
ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب
لتشبثها باسباب مع الجزئيات فى العالم العقلى وبوجوب حدوث
ما يحدث منها فى هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب

الانسان على شيء صدر منه على سبيل الوجوب واجاب عنه
اولا بجواب تقتضيه الحكمة وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها
كما سيعلم هو كالمرض للبدن ولا بد من وقوع ما يتبعها وهو
ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب
ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها من داخل ذاتها وهو نار الله
الموقدة التي تطلع على الافئدة وقال الامام الرازي في شرحه
والجواب على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال
النفسانية التي اكتسبها الشخص فانه لما اكتسب العقائد الباطلة
والاخلاق الردية وهذه الاشياء توجب العذاب عند انقطاع
النفس عن البدن لاجرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة
كالمرض فانه يلزم للتدبيرات الردية السابقة ثم قال تحقق لكن
الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها
فتضمنت القول بعقاب جسماني وارد على بدن الجني من خارج على
ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله
واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدا له من خارج فحديث
اخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد
ان يذكر ان ذلك على تقدير تسليم كونه كما يفهم اهل الظاهر ليس
مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن هاهنا
الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سبق
و يستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال لاشك

حسن

حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والابقاء لذلك التخويف لتعذيب
المجرم تاكيدا للتخويف ومقتضي لازدياد النفع فهو ايضا حسن
ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص
المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه لا بنظر اليه فهذا
ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع
العضو لاصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا
على شرية مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به
التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض
المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه
اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن
منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعيد والوعد
على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريب الخلق عنه وتبعيده
عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال باثابة
المطيعين ظلم قبيح وامثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة
مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل
بدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست
من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على
مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض
الفاعلين يعني الشخص الانسانية على ما مر في المنطق [illegible]
بيان احكام الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح
هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف

فكما يقال ان كان القدر فعلم العقاب بجوز ان يقال ان كان
القدر فلم التخويف و ويكون حكمهما واحدا فاذا لا يجوز ان
يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي
على قول المليين كانهم يحكمون بكون الهالكين مما يخالف قواعدهم
اكثر من الناجين وكان الغرض بمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال
لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر بط
وايضا على الاول بان القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو
وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول
بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب بذلك الذي ذكره الشيخ
كان موافقا للاصول فان فعل الانسان مستندة عنده الى قدرته
وارادته وكما قال لانه مستندة الى اسبابها ومن اسباب ارادة
فعل الخير التخويف وان وقوع التخويف في الاسباب المقتضية
للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ
وهو لا ينافي كونه من القدر لان ما في القدر معللة عنده واما على
اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما
ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع عندهم الكلام بقطع التعليل
على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثالث ان الشيخ
لا يريد بمشية قواعد المتكلمين مطلقين على ما صرح به بل يريد بمشية
ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما وهو من التنزيل
حكم بان الهالكين اكثر من الناجين كذا في شرح الاشارات للمحقق



الطوسي وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان القول بالقدر على ما
ذهب اليه الحكماء يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة
من المتكلمين لان الحكماء ايضا يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود
على الاطلاق الا الله تع اي الواجب لذاته وكيف لا والمحقق قد صرح
في هذا الشرح بان الفلاسفة ذهبوا الى ان لا مؤثر في الوجود الا
الواجب لذاته حيث قال في جواب سؤال ابي البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي في مراتب الاخيرة الى المتوسطة فالمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة لافاضته تع وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية و
الى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم
عليه انتهى كلامه اذا كان كذلك فلا مخالفة بين الاشاعرة والحكماء
في القول بالقدر الا في ان المراتب عند الاشاعرة ليست شروطا
ايضا ولا معدة لان الكل مستند اليه تع ابتداء بلا توقف على شرط
ومعد وعند الفلاسفة انها شروط ومعدات يتوقف تاثيره تع
فيها عليها فما ذكره من المخالفة بينهما في انه لا فاعل ولا مؤثر في
الوجود الا الله باطل وذلك ما كنا نبغ واما ثانيا فلان قواعد
المتكلمين المليين ماخوذة عما نطق به الكتب الالهية فلا فرق في ان
يكون مشية لما نطق به الكتب الالهية او لقواعدهم وكيف لا وقد نطق

التنزيل في مواضع بان الكافرين اكثر من المؤمنين حيث قال
عز من قايل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فتامل في الغاية
فانه مما ذل فيه الاقدام الاعلام ويظهر من هذا المباحث فوايد
جليلة لا يخفى وقعها على اولي الالباب والله اعلم بالصواب ثم
اعلم ان المعتزلة اختلفوا في اثبات مذهبهم فذهب ابو الحسين
البصري واتباعه منهم الى ان العلم بكون العباد موجدين لافعالهم
الاختيارية ضرورية مركوز في عقول العقلاء الحاكمين عن تقييد
اسلافهم وجعل انكار كون العبد موجدا لافعال الاختيارية
سفسطة مصادمة للضرورة وذهب مشايخ المعتزلة الى انه نظري
يحتاج الى دليل ولا يخفى عليك ما في دعوى المصر من نسبة اجلة
الحكماء الالهيين وجمهور مشايخ المعتزلة الى السفسطة وتحقيق
مذهب ابي الحسين انه ذهب الى انه كما يجب ان يكون الاصل مقدما
على الفرع كذلك يجب ان يكون العلم بالاصل مقدما على العلم
بالفرع فانه لا ريب في ان العلم بالجزء مقدم على العلم بالكل كان
الجزء مقدم على الكل فانا نعلم بالضرورة ان استحقاق المدح و
الذم وحسن الامر والنهي فرع على كون العبيد محدثين وموجدين
فكان كونهم موجدين لافعالهم مقدم على استحقاق المدح و
الذم وحسن الامر والنهي كذلك العلم بكونهم محدثين لافعالهم
مقدم على العلم باستحقاقهم المدح والذم وحسن الامر والنهي
فيكون ضروريا وقالت مشايخ المعتزلة هذا كليا باطل فان الواجب
اصل ومقدم على الممكن مع ان العلم بوجود الواجب موخر عن

عن العلم بوجود الممكن لانه انما يحصل من العلم بوجود الممكن
فدعوى كون العلم بالاصل مقدما على العلم بالفرع كلتاهم و
جزئا ممنوع ولا يجدي نفعا الا ان يقال ما نحن فيه من هذا القبيل
فيجدي ولهذا استحسن المحقق في فصوله راي ابي الحسين قال
بعض المعتزلة اعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان الله تع عادل
متفضل محسن وانما الخلاف في معناه قالت الاشاعرة ان
معنى كونه عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره وقالت المعتزلة
والامامية ان معناه انه يحتاج الحسن ويجب بالقبيح لان من
المعلوم ان التصرف على الوجوه القبيحة جور ليس بعدل فا
القايلون بان المؤثر في الوجود الا الله مع اعترافهم بحدوث الظلم
والجور في العلم جاحدون لكونه تع عادلا في المعنى لان فاعلا
الظلم والجور لا يكون عادلا واما القايلون بان العبيد محدثون
لافعالهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون تع عما يقولون
ويفترون على الله تع لا يخفى المذهب البيستان القايلين بان
لا مؤثر الوجود الا الله تع لم يرد وايا الا دفع بشبهة المجوس والمالوية
القايلين بوجود الالهين احدهما فاعل الخير وثانيهما فاعل
الشر فان اهل السنة والحكماء الالهيين وغيرهم من المحققين
لا يجدون سبيلا في تع شركهم عن اصله الا بدعوى حصر
التاثير والايجاد فيه تع ولهذا اتفق المعتزلة والامامية و
واهل السنة والحكماء الالهيين في ان خالق الاعيان و
الجواهر والاجسام ليس الا الله تع واما خالق الاعراض

كافعال العباد فيمكن ان يكون غيره تع لكن الا باقداره وتمكينه
وخلق القدرة والارادة من الله تع فيه فمذهب الجبر من هذا
الوجه صائبا ومن حيث لزوم نسبة الظلم والجور الى الله تع خطا
ومذهب المعتزلة والامامية صائبا من حيث تنزيههم تع عنه الظلم
والجور ومن حيث تفويضهم شطرا من حوادث العالم وهو
الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشية الله تع وان
كان باقداره وتمكينه فانه خطب صعب ففيه تشريك لغيره تع
معه في الاشياء واما ما قالت الجبرية من لزوم كونه تعالى ظالما
ليس بعادل فلان اعترافهم بحدوث الظلم والجور في العالم
انما هو باعتبار اضافته الى العباد واتصافهم لا باعتبار انه خالق
لها لانها في حد نفسها وحقيقتها ليس الظلم بالنسبة الى بعض
الاشياء والا فكل ما يقع في العالم من نوع الظلم والجور
كقتل الانبياء عليهم السلام لا تخ عن حكمة ومصلحة لا يعلمها
الا الله تعالى وكذا المحرمات كالزنا وشرب الخمر وامثاله لا تخ عن
حكم ومصالح يخرجها عن كونها قبيحا مطلقا لا يجوز عليه صدوره
تع كما قال بعض العرفاء حمى دبد كافي فت ل كرده رخير ورزير
سوال :: كفت هست اندرود وخون مان :: كه نبى وولى نداريد ان
:: قاتلش خازلبت دررهدين :: بازمقتولا وشهيد كرين وان
ذلك بعينه ما ذكره الامامية والمعتزلة في خلق الاجسام القدسية
القبيحة الخبيثة كمردة الشياطين وجنودهم والبوم القتالة وغيرها
من الاعيان الخبيثة القبيحة فانهم قالوا ان خالقها هو الله تع

لان

لان هذه الاجسام والاعيان ليست قبيحة لاشتمالها على منافع
وحكم مصالح يخرجها عن القباحة والقبح ليس الا عرضا
اهل السنة والحكماء ان يقولون لا قبح في الاعراض ايضا بل كلها كالاعيان
احسان على ما فصل في المطولات فيجوز ان يكون الحق سبحانه
خالقا وموجدا لجميع الاعراض كما انه موجد لجميع الاعيان وقال
بعضهم من المحقق واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضي
ظهورها في مظاهرها الاكوان وبروزها في مجالي الاعيان فكان
الاسماء الجمالية تقتضي البروز وباعالاستار فكذلك الاسماء
الجلالية يستدعي الظهور والاظهار فكان اسم الهادي
يتجلى في مجالي ذوات المؤمنين والابرار كذلك اسم المذل و
المضل يظهر في مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك في جميع
الاسماء والصفات حتى تنكشف عليك لمعة من لمعات انوار
الحقيقة والسؤال بانه لم صار هذا مظهرا لذلك الاسم الهادي و
ذلك مظهرا لاسم الاخر المضل مضمحل عند المحقق لكونها
متفاوتة باختلاف استعداداتهم الجزئية المنتهية الى استعداداتهم الكلية التي هي الاستعدادات الكلية غير مجعولة بجعل
الجاعل على ما يأتي ان شاء الله تعالى ومذهب الصوفية
القائلين بوحدة الوجود اي بان لا موجود سوى الله ان الوجود
الحق تعالى اي الثابت في نفسه المثبت لغيره لما تنزل عن مرتبة
وحدته الى المراتب الكثيرة والغيب ليطالع جماله وحسنه
في المرايا المختلفة المتنوعة محظ لمعة يليق بجماله وجلاله تنزل

عن مرتبة وحدته باحديته اى مع احدية جميع صفاته واسمائه
فان المحققين من الصوفية ذهبوا الى ان كل ذرة من ذرات
الموجودات مظهر جميع صفاته الجمالية والجلالية الا ان الظاهر
والغالب على كل ذرة من ذرات الوجود واحد من الصفات
والاسماء لا جميعها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون كل ذرة مظهر
الحق مع جميع صفاته كما توهم بعض وذهب الى انه تع يظهر
ويتنزل فى كل ذرة بصفة مخصوصة من صفاته تعالى يناسب هذه
الذرة الا فى النشاة الانسانية فان الله تع يظهر ويتنزل فيها مع
جميع صفاته واسمائه وهو مذهب ضعيف فكما تقيدت ذاته
تعالى فى هذا التنزل بحسب الاستعدادات القوابل اشارة الى جواب
سوال مقدر تقديره انه لو كان الحق تع تنزل الى مراتب الكثرات
فاسب اختلاف هذه الكثرات اختلافه بيان مع ان ذلك
الحق تع واحد حقيقى منزه عن الكثرة والاختلافات واحد
من جميع الجهات والحيثيات كما تقرر فى المطولات فاجاب
بان هذه الاختلافات من التفاوت فى الاستعدادات حتى
ينتهى الى الاستعدادات الكلية فانها ليست مجعولة بجعل الجاعل
كذلك تقيدت صفاته واسماؤه بحسبها اى بحسب استعدادات
فعلم العباد وارادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه
تنزلت من مرتبة الاطلاق الى مراتب التقيد بحسب استعداد
العباد وفيه اشارة ايضا الى جواب دخل اخر وهو انه تع اذا
تنزلت مع احدية جميع صفاته واسمائه الى المراتب الكثرة فيجب

ان لا يكون فى الكثرات تفاوت فى صفاته واسمائه مع انهم يتفا
وتون فيها تفاوتا تباينا فان بعضهم قادر على اشياء لم يقدر
عليها غيره وعالم باشياء لم يحصل لغيره وقس عليها البواقى
واشار الى جوابه بان هذا التفاوت فى صفات الكثرة انما هو
بسبب التفاوت فى استعداداتهم الجزئية المختلفة اختلافا
وسياتى تمام الكلام فيه ان شاء الله تع بعيد ذلك ثم اعلم
ان هذا اشارة الى التوحيد فى الصفات كما ان قولنا لا موثر
فى الوجود الا الله اشارة الى التوحيد فى الافعال اول فتحات
الكاملين الى الله تع ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو
ان يكل الامور كلها الى الفاعل الحقيقى ويثق بعناية وجوده
وثانيها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقا
فى قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا عند علمه الكامل بل يرى
كل كمال لمعة من عكس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت
اضواؤها على الاعيان فالذى لا يتحقق عليه الحال وبما يعتقد
ان الاعيان مشاركة للشمس فى النور لكن المتبصر يعلم ان تلك
الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها
ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة
لها بل برهانا قاطعا على المرتبة الاولى فانه اذا ليست ان قدرة و
والارادة لغيره تع فيلزم ان لا موثر فى الوجود الا الله تع و
ثالثها مرتبة توحيد الذات وهنالك يمحى الاشارة وينطمس
العبارة وقد اشار المصنف اليه بما يليق هذا المختصر ونحن

البعض بما ساعدنا التوفيق فأفعالهم الاختيارية اي افعا
ل العباد وقعت بقدرته سبحانه وتعالى وحدها لا مدخل لقدرتهم
اصلا قال الشيخ في فتوحاته اما العارفون من اهل الله فلا يرون ان
ثم قدرة حادثة اصلا يكون عنها فعل في شيء وشنع عليهم الجمهور
حتى اهل السنة فانهم قالوا ان هذا المذهب باطل بالضرورة
لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم
بالضرورة ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد
قدرة وارادة وقصد فضلا عن فعل لم يصح تكليفه ولم يترتب استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله ولا يصح اسناد الافعال التي
تنبئ عن سبقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة
مثل صلى وصام وكتب بخلاف طال الغلام واسود لونه و
النصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون و
من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قال بعض العرفاء في جوابهم
نظما فان قيل فعل العبد مخلوق ربه ... ففعل ربه من حيث اثر
ظاهرا الجسد قد بدا الفعل مفضلا ... على نحو جعل الصنع
في رجل من بري عن المشرفي ثم الاخذ صاحبه بلا ... فمنشم
جرم في الحقيقة بل بان بدا منه ذا من ضربان منفصلا ... ومثله
من حيث ايجاد ربنا لهذا الفعل في عبد تعبدنا للا ... مجازات
فعل المربي البعض بفعله لان ذا ظهور للجلال بكلا ... فبعض
ظهورات جزاء حكما وهذا الترتيب جرت عادة الله الحكيم بفضله
فمن خلق الإيمان فيه محلة دخول جنان فيه جازاه مفضلا

ومن خلق الكفر فيه محلة دخول جحيم فيه جازاه بما دلا
... والفلاسفة من ان جزاء الاعمال لازمة للاعمال لزوم عرض
الا مرض لها لكن بعد تنزلها اي تنزل قدرة سبحانه وتعالى من مرتبتها
اي الى مرتبة العباد فظهورها اي فظهور القدرة فيهم اي العباد
بنزال اي انها قدرتهم وتقييدها اي تقييد قدرة الله تعالى بحسب
استعداداتهم فمن كان في استعداده الطاعة والايمان فيخلق
القدرة فيه الطاعة والايمان ومن كان في استعداده وعينه
الثابتة يقتضي الكفر والعصيان تخلق القدرة فيه الكفر و[illegible]
ومعنى كونها اي كون الافعال مكسوبة لهم للعباد ان لخصوصيات
استعداداتهم مدخلا في تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثرة
فيها في الافعال لانهم للعباد تأثيرا فيها في الافعال فهذا معنى
الكسب وفيه مخلص عن اشكال الاول وتحريره ان الاختلاف
الظاهر في افعال العباد واعمالهم واخلاقهم لو كان من عند الله
تعالى لوجب ان يكون كلها على نسق واحد بل يكون كلها طاعة
وعبادة وخيرات لا كفرا ومعاصي وشرورا وجوابه ان خلق
قدرة الله تعالى فيهم تابعة لاستعداداتهم واعيانهم الثابتة
فلما كان استعداد ابي لهب وعينه الثابتة مقتضيا لان يموت
على الكفر والعصيان اماته الله عليه ولما كان استعداد ابي ذر و
عينه الثابتة مقتضيا لان يموت على الايمان والطاعة اماته الله تعالى
عليها وقس عليه البواقي وانما جوزي هذا بالنار وهذا بالجنة
لاقتضاء استعداداتهما وعينهما الثابتة ان يكون الاول من اهل

اهل النار والثانى من اهل الجنة وفيه بحث من وجهين
اما اولا فلانا ننقل الكلام الى استعداداتهم واعيانهم الثابتة
بانها لما اقتضاء اقتضاء والكلام فيما ينتهى بالاخرة الى انها من
شئون الذات ومقتضاتها واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لزم
الايجاب المحض وان يكون خلق الاعمال والافعال فيهم تابعة
كاستعداداتهم ومن مقتضياتهما لا انه بمحض مشية الله تع و
قدرته وذهب الاشاعرة الى ان ذلك بمحض المشية والارادة من
غير ان تقتضى فمشية تقتضى ان يجعل ابالهب من اهل النار
وكونه يموت على الكفر فخلقه كافرا واماته عليه ويعذبه فى الاخرة
بالنار فعذبه عذابا مخلدا عدلا وصوابا لانه تصرف فى ملكه كما
يشاء وذهب الامامية والمعتزلة الى ان الله ما خلق الكفر والعصيان
فى ابى لهب بل خلقه للايمان وتعريض الثواب وجعله بحيث يمكن
من تحصيل الايمان والطاعة بالقدرة والارادة التى خلقها
تعالى فيه الا انه بمحض سوء اختياره والارادة السوءة آثر
الكفر على الايمان والمعصية على الطاعة وان اباذر بخلاف ذلك
فانه آثر الكفر على الايمان والمعصية على الطاعة وان اباذر بخلاف
ذلك فانه اثر باختياره المحمود الطاعة والايمان واستحق الثواب
الدايم والانصاف ان هذا بظواهر الشريعة اقرب واسلم عن
طريق الاشعرية ولكن فيه اشكال عظيم وهو ان يكون لغيره
تع تاثيرا فى وجود بعض الممكنات وهو القبايح وزعمت
المعتزلة ان هذا العذر اهون من المحاذير اللازمة على مذهبى





الاشاعرة والكلام فيه وذهب الاشاعرة الى ان هذه العذر اللازم
على مذهبهم اهون من اللازم على مذهب المعتزلة لان فيه
فتح الباب المشاركة المخلوق مع الحق فى خلق بعض الاشياء
وذهبت الصوفية الى انه رجوعه الى استعداداتهم واعيانهم
الثابتة المختلفة ظاهرا اهون مما ذكره الفرقتان الاخريات
والظاهر ان غرض الكل ليس الا تقديس الحق وتنزيهه عما
لا يليق به ولكل وجهة هو موليها لا المناسب بل الواجب
بحال العبد الصالح ان يكون اماما معتزليا فى اقامة الطاعات
والعبادات والاجتناب عن المعاصى والسيئات واشعريا و
صوفيا فى جلب المنافع الدنيوية وامورها وتفويض فيه امره
الى الله كما قال المولوى المعنوى فى المثنوى اينباد بكار منها
جبر نيد كافران در كار عقبى جبر نيد فان ادعت الجبر الحقيقى
فاين لك التضرع والخضوع والتذليل والخشوع گر نه
جبر ش الهى تاديب كو :: پيش حق زنجير جبارى كو :: وهذا
الجبر سلب الصبر عن الفواد بل حل عقيلة العقل عن اهل
العشق والوداد :: لفظ جبرم زانچه صبر كرد :: وانكه عاشق
نيست حبس صبر كرد اما والله ان الجبر هذا ليس جبرا بل
هو معية مع الله باى جلال تجلى ومشاهدة وجه الله تع
فى اى جمال تجلى :: اين معيت باحق است وجبر نيست
اين تجلى مهست اين ابر نيست :: وهذا التجلى يزيل ظلمة كونك
عن وجه شمس شهودك فعرفت انك لست انت فى الحقيقة

١ وجودك وانكشف عليك انك بالنظر الى كونك مالك
وجود ومقدار فكيف بالقدرة والاختيار قال صاحب گلشن
راز ع جو بودت هست یکسر همچو نابود نگوئی اختیارت
از کجا بود فمن فی مقام التشهيه فهو مختار مالك نفسه
فی التقوى وان عصى فله البلوى قال المولى المعنوى فی المثنوى
اختیار آنرا نکو باشد که او مالك خود باشد اندر اتقوا اعلم
ان ترددك بين امرين يدل على انك مخير بين هذين ع ودر
تردد مانده ایم اندر دو کار ع این تردد کی بود بی اختیار
فيكون التردد دليل القدرة والا فلا معنى للتفكر ؛ نيست
تردد را ببايد قدرتی :. ورنه آن خنده بود بر سبلتی ع الا
ان ترددك فی انك عذا يفعل كذا وذلك ارشدك الى الاختيار
وهدالك ع این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیارست
ای صنم وان الندامة على ما قلت من العزيمة دلت على
القدرة والا فالك عصر :. وان پشیمانی که خوردی زان بدی :.
ومن سلك مسلك الطريقة فهو مستى ينظر الخير كله بيد الله
والشر من نفسه من حيث المظهرية قال مع الخير فی يديك
والشر ليس اليك فكن بصيرا ذا عينين ينظر بوحدة اخرى
قدرتك وكسبك على حسب قدرالله :. بل قضا حق است وجهد
بنده حق ع هين مباش اعور چو ابليس خلق وكن مؤدبا مع
الله فی جميع الاحوال فانه تعالى هو المحول من حال الى حال قال
العارف الشيرازى ع گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ

ما مجلد از پی طریق ادب کوش وگو گناه منست :. ومن وصل
الى الحقيقة ورأى الكل من الله وبالله بل ما رأى الموجود حقيقيا
سوى الله كان فی الحقيقة جبريا فاسع فی نيل هذه الدرجة لعب
لبصيرتك من شهود المولى ع جهد کن کز جام حق یابی نوی :.
بيخود و بی اختیار آنگه شوی :. فيكون تلك الراح راحة لك فی كل
اوان وصرت معذورا كالسكران فكل ما قلت كان قول
الراح وفی كل ما فعلت كنت فی الارتياح ع هرچه گوئی گفته
می باشد آن :. هرچه روبی رفته وی باشد آن :. وهذا موطن
كشف الوجه الا على وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى الا وان
من شرب كاس مشاهدة الملك الوهاب فافعل الا لعدل
والصواب كی کند آن مست جز عدل وصواب که ز جام حق کشید
ست او شراب ولما فرغ عن بيان ان لا قدرة للممكن وان المؤثر فی
الوجود ليس الا الواجب لذاته اراد ان يشير الى كيفية تاثيره فی
الممكنات وكيفية صدورها عنه تعالى فقال فی صدور الكثرة
عن الوحدة ای فی كيفية صدور هذا العالم العلوى والسفلى
والمجرد والمادى عنه ولم يقل فی تاثير الوحدة فی الكثرة بل فی
صدور الكثرة عن الوحدة تنبيها على ان لا تاثير ههنا ولا اثر بل
انما هو فی الحقيقة انه ظهر الحق سبحانه فی صور مختلفة على ما
مر مفصلا فی شرح الخطبة فتذكر ولا تغفل ذهبت الاشعرية
بل المليون الى جواز استناد وانا متعددة الى مؤثر واحد بسيط
سيظهر عليك انهم لا يجوزون صدور اثار كثيرة عن واحد

حقيقي هو واحد من جميع الوجوه والاعتبارات ومن كثرة
دليلا لا يدل عليه اعني قوله وكيف لا يجوزون ذلك وهم والحال
ان الاشعرية قائلون بان جميع الممكنات المتكثرة كثيرة لا تحصى
مستند بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه تعالى منزها عن التركيب
عند الاشعرية الا انه ليس منزها عند صفات الحقيقية فضلا
عن الاعتبارية ولا شك ان الحكماء يجوزون صدور الكثرة عن
ذات واحدة لها صفات حقيقية واعتبارية وجهات كثيرة فيجملة
ولا خلاف في هذه المسئلة بين الاشعرية والفلاسفة بل الخلاف
بينهم في انه تعالى هو هل هو واحد حقيقي مجرد عن الصفة الحقيقية
والاعتبارية ام لا فتدبر فيه انه لا يكفي مجرد هذا في المتنازع فيه
كما يظهر عليك من قول الحكماء منعوا جواز استناد الاثار
المتعددة الى مؤثر الواحد البسيط لا يتعدد له كالنفس الناطقة
بعيد عنه الاثار كثيرة بحسب تعدد التي هي الاعضاء والقوى
الحالة فيها في الاعضاء من القوى الظاهرة والباطنة او يتعدد
شرط او قابل كالعقل الفعال الذي تعقل تعاشر المتصرف في
هذا العالم على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر في علم ذلك
مستندة اليه الى العقل الفعال الظاهر ان المراد منه انها مستندة
اليه استناد المفعول الى الفاعل والمعلول الى العلة وقد عرفت ان
ان هذا ليس هذا مذهبهم ان الوجود كله معلول للحق سبحانه
وساعده مشروط والات بحسب الشرايط والقوابل المتكثرة
فلو وجد البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات يجب ان يكون

تعدد لا

تعدد لا بحسب ... ان ولا بحسب صفاته الحقيقية كما قد ... ثبته
القائلون بالصفات الزائدة على الذات ولا الاعتبارات اي
بحسب صفاته الاعتبارية اعني الاضافية والسلبية ولا بحسب
الالات والشرايط والقوابل كالمبدا الاول وفيه بحث لان انه
انه تعالى واحد من حيث الصفات السلبية والاعتبارية فانه قال
العلامة في شرح الاشراق واعلم ان الذي بحثنا عن الواجب
من الصفات هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية
اما الاضافية فهي من جملة المعقولات العرضية التي هي من امهات
العوالي ولا يجوز علة منها غيرها لانها غير متغيرة في ذوات
الاشياء ولا تغير بتغيرها في الذات المضافة شيء يتعلق بفعل
وانفعال ومثالها في الواجب المبدئية العلية والمبدعية وعدم
تغيرها في الذات يتبدل على يمينك الى شمالك وما في محاذاتك
الى غير محاذاتك من غير تغير في ذاتك فلا يحتاج الاضافية
وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشيء المضاف فلا يستمر برهان
على نفي اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى
الاضافة من العرضيات العوالي هي الكم والكيف والحركة اذا اتصف
الواجب بشيء منها لزم من اتصافه بشيء من المحالات المذكورة
فله صفات اضافية وانما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة يلزمها
الاضافة كصفة هي حقيقية هي في نفسها كيفية ونحوها و
يعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى الاعراض كما عرفت من
عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا يجوز

على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا ان كان لتعدد ما يلزم ما ذكرنا فى البرهان من المحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية كالقدسية والفردية والوحدية والشيئية والحقيقة فان هذا كلها اما سلوب لعوارض كالقدسية واما سلوب لقسمة كالفردية والاحدية واما اعتبارات لا وجود لها فى الاعيان ككونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرفت فهى فى حكم الامور السلبية فى كونها لا تخل بوحدانيته تعالى فمثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب هذا كلامه ولا يخفى انه اذا كان كذلك فلا يصح قوله ولا الا اعتبارية وقد صرح بثبوت الصفات الاعتبارية له تعالى فى شرح الاشراق كما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى ويمكن ان يجاب عنه بما ذكره ايضا فى شرح الاشراق متصلا بذلك ومما يجب ان يعلم ويحقق انه لا يجوز للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هى المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب كذلك بل له واحد سلب يستتبع جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحت سلب الجسمية والعرضية كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه فان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال وهذا مما استفدته من المصنف فى غير هذا الكتاب ولم اجده فى كلام غيره ولا يخفى عليك انه يدفع الشبهة الا ان يقال ففيه اعتبارات مختلفات من حيث الصفة السلبية الواحدة والاضافية الواحدة ففيه تعدد فى جهة من حيث الصفات الاعتبارية فتامل فلا يجوز ان يستند اليه

الى المبدأ الاول [illegible] اى هو الواحد من جميع الجهات الا [illegible] قال فى شرح الاشراق الواحد الحقيقى وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول وان جاز صدور اكثر من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الالات والقوابل وما يجرى مجريها وهذا الحكم من الوضوح بحيث يكفى فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من تغفل عن معنى الواحد الحقيقى قيل وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك فى الموجب لذاته وجوازه فى الفاعل المختار وكلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم فى ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته اى تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون مكان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان فصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ابعض وبنوا اى الحكماء على ذلك اى على انه لا يجوز ان يستند اليه تعالى الا اثر واحد كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم الى مذهب الحكماء على ما يأتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى هكذا هو المشهور والحق ان مذهب الحكماء ان الموجودات كلها معلولات الاول والمؤثر فى الوجود على الاطلاق ليس الا الاول الحق تعالى وما عداه شروط والات ومعدات والحكماء والاشعرية متفقون على ان لا مؤثر فى الوجود الا الله والفرق والخلاف بينهم ليس الا فى ان الواجب تعالى موجد لجميع الاشياء بلا توقف لتاثيره فيها على شرط وآلة ومعد عند

الاشعرية ويتوقف تاثيره تع في بعض الممكنات بشرايط
بعرض على اي على ما سبق من الخلاف بين الاشعرية والحكماء
فيه فقل ولا يلتبس عليك اي لئلا يندرج الواقف على هذ
مذهب الاشعري ان الاشاعرة لما اثبتوا له تع صفات حقيقية
زائدة على ذاته تع قائمة بها وقد عرفت ان هذا مذهبهم بعض
فان المحققين منهم ومن تبعهم ذهبوا الى ما ذهب اليه الحكماء
والصوفية من ان صفاته تع عين ذاته كما مر مفصلا لم يكن هو
تع بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته بحيث لا يكون هناك
تعددا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته تع الحقيقية ولا الاعتبارية
فلا يندرج الواجب تع عندهم اي الاشاعرة في هذه القاعدة
فلا يظهر التنازع بينهم وبين الحكماء في هذه القاعدة بل النزاع
بينهم وبين الحكماء في هذه القاعدة في مسئلة اخرى وهي انه
تعالى هل هو واحد حقيقي من جميع الجهات بحيث لا يكون
فيه تعدد اصلا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الا
عتبارية اوليس تعالى واحدا حقيقيا من جميع الجهات كما
فلو نفيت الاشاعرة مع الحكماء في ذاته تعالى صفات حقيقية
او اعتبارية لجوزوا صدور الممكنات الكثيرة منه تع ولقائل
ان يقول انما يعلم من مذاق الاشعرية في عدم توقف تاثيره
تع في الممكنات على شرط وآلة ومعدات مذهبهم انه تع لو كان
واحدا من جميع الصفات والاعتبارات كما ذكره الحكماء لجاز ان
يؤثر في جميع الممكنات وان يصدر عنه الآثار المتعددة الكثيرة

وان كان واحدا من جميع الجهات فالنزاع بينهم في هذه مسئلة
متحقق وان لم يندرج الواجب تع من هذه القاعدة بل الجواب
عنه في التحقيق ان النزاع في ان الواحد الحقيقي وهو الله تع
على ما هو له في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه
موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان
يصدر عنه متعدد ام لا فالاشاعرة بل المتكلمون قالوا نعم يجوز
ان يصدر عنه متعدد الجزئية المتعددة الاعتبارية من حيث الصفات
السلبية والاضافية والحكماء قالوا لا يجوز ان يصدر عنه متعدد
على ما يأتي مفصلا ان شاء الله تعالى بعد ذلك هذه القاعدة
على ما ذهب الاشاعرة ولكل من الفريقين الاشعرية والحكماء دلايل
فمعنى وافقت عينه على ما ذهب اليه كل من الفريقين وقدح فيما
ذهب اليه من يخالفه اما دلايل الاشعرية وسائر المتكلمين
سوى المعتزلة على جواز صدور الكثيرة عن الواحد من جميع
الجهات فمنها اما منه البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب
تع واحتج الحكماء على عدم الجواز بوجوه منها انه لا شك ان العلة
الموحدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات
وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها
تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول
معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها
ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية
ليست مع غيره والمراد بالمصدرية هذه الخصوصية لا الامر الاضافي

الذي هو بتعضل بين الصادر والمصدر وجهة مناسبة بينهما
فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت
تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور آخر
كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة
اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليس مع غيره
فلا يكون لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من مغايرة في
ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب
عليهما المعلولان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات
ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة
الناس له لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية واجيب عنه بانه لم لا
يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة
في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها
مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها
دون بعض وليس بمسلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه
فذاك لا يضرنا لان المبدا الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب
كثيرة بل اضافات متعددة تعلقا بها فجاز ان يصدر عنه عن هذه الحيثيات
امور كثيرة لا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته ورد بان
السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ولو كان لها
دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض عليه بان تعقلها انما
يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير
لا تعقله فلا دور واجيب بان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات

في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير لضرورة اقتضاء المسلوب
مسلوبا والاضافة مضافا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها
لزوم الدور ورد بان سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف على تحقق
الشيء من الطرفين واما الاضافة بين الشيئين فلا يتصور تحققها
الا بعد تحققهما واقول فيه بحث لانا نم ان الاضافة بين الشيئين
لا يتصور تحققها الا بعد تحققهما فانه لو صح ذلك لامتنع العلم
بالمعدومات مع القول بان العلم اضافة مع انهم صرحوا بجوازها
خصوصا في شرح المواقف في بحث العلم بل الاضافة بين الشيئين
يتوقف على تميزهما وقد نحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم
من الالفاظ المعبر عنه فلا نزاع في قوته من الوضوح بل كونه
في غاية الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون
فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو تعدد القابل لم يجوز
صدور متعددة وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن
يكون هذا حكما لغوا من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا
المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل
الا بطريق الفرض كسائر الكليات المفروضة فانه قائمة في مرتبة
حكم وانما كثرت موافقة الناس في ان الواحد الحقيقي وهو الله
تع على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز
ان يصدر عنه متعدد ام لا نحن نقول للجهات التي اثبتوها
ولان له ذاتا ووجودا ام وجوبا وجود كيف صار هذا في

في المعلول الاول جهات تعدد الفاعل وتم بهذا ...
قبل وجود المبداء الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود
المعلول الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم يحصل ثمة
قلنا مرادنا الوجود العام مشترك ولا نزاع لهم في انه زائد
في كل الوجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصح عينها
ذات الواجب وانما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام
هنا فيه ورد هذا بان بعض المتاخرين من الفلاسفة ذهب
الى ان الحيثيات الاعتبارية لا يجوز ان يكون منشاء لصدور
الكثرة بل لا بد من امور موجودة بها يصدر عن المبداء الواحد
كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلب والاضافات
لان يكون منشاء لصدور المعلول واما الامكان والوجود و
الوجوب التي اعتبرت جهات في صدور الكثرة عن فالمراد منها
تعلقها لا انفسها وتحصل تلك الاشياء امور موجودة فالمعلول
الاول سببه وانه وجوده وجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هذه
معلول وباعتبار الجهات الاربعة معلولات اخر يتعدد بها فيحصل
هناك كثرة فليفهم واحتجت الاشاعرة على الجواز بالجوهرية فانه مع
كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في حيز ولقبول الاعراض
ايضا فالتحيز وقبول الاعراض بسيط واحد حقيقي لازم لا يقال
احدهما وهو قبول الاعراض اثر الجوهر باعتبار الحال فيه وهو
العرض والاخر وهو التحيز اثره باعتبار الجزء الذي يتمكن فيه فقد
تعدد ههنا الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض

بالفعل وكونه [illegible] في حيز بالفعل حتى يكون صدورهما
بتوسط الحال والحيز كما ذكرناه بل الكلام في قابليته لهما وهو
اي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعينة بها والحق انه لا يتم
هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن
احد منه التزامها لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل عندهم
للتحيز وحصول هذه الاعراض هو جسم باعتبار صورته ومادته
ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القبولين
اللذين هما الاثران وجوديين وقبل ويمكن احد منه التزامها لانهما
ليست والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء
وبيان انتفاء تعدد الالة والشرط في صدور القبولين عن الجوهرية
وهو مشكل والظاهر الحق هو ما ذهب اليه الحكماء من امتناع
صدور الكثرة عن الواحد الحقيقية فيه بحث لانا لا نم ان الحق
ما ذهب اليه الحكما من الامتناع كيف ولا دليل لهم عليه سالم
عن البحث ولا هو بديهي فمن اين ظهر له انه الحق فان العقل اذا
لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناع لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى
الامتناع فعليه البرهان وقد ظهر حال اقوى براهينهم ولهذا
وافقهم الصوفية المحققون في ذلك اي في امتناع صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي وفيه تامل لان مثل هذا لا يصلح دليلا
في اليقينيات لاحتمال خطائهم فان الخطا في الكشف جائز كما ان
الخطا في الفكر جائز كما تقرر في بيان الحاجة الى المنطق لكن علامهم
اي علماء الصوفية الحكماء في كون المبداء الاول كذلك اي واحدا من

جميع الجهات بحيث لا تعدد فيه لا بحسب الصفات الحقيقية
ولا الاعتبارية فانهم اي الصوفية يثبتون له تع صفات ونسب
مغايرة عقلا لا خارجا كما سبق وفيه ان الاشاعرة ايضا خالفوهم
في كون المبدا الاول كذلك كما هو الظاهر على ما صرح به ابن مطهر عليه
ان الاشاعرة والصوفية متفقتان في كون المبدا الاول كذلك فيجوزون
اي الصوفية ان يصدر عنه تع عن المبدا الاول باعتبار كونه مبدا العالم
كثرة من حيث كثرة صفاته الحقيقية واعتباراته واما من حيث وحدته
الذاتية فلا يصدر عنه الا واحد من تلك الصفات والاعتبارات
فيه بحث لان واحدا من تلك الاعتبارات ليس موجودا في الخارج
لانه اعتباري محض وكلامنا في الاثر الموجود في الخارج وايضا لا يخفى
لصدوره عنه تع لانه عينه حقيقة وبواسطة اي بواسطة فرد واحد
منها بحيثية سائر الاعتبارات اي باقيها وبواسطة كثرة الاعتبارات
يصدر عنه كثرة وجودية حقيقية والصوفية يوافقون الحكماء في
امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ويخالفونهم في تجويز
صدور الكثرة الوجودية اي الموجودة في الخارج عن المبدا الاول
وفيه بحث لانك قد عرفت ان الحكماء كلهم من المشائين والاشراقيين
على ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب لذاته وان الكل معلول بواسطة
الشروط والالات والحكماء بعض ذهبوا الى تجويز صدور الكثرة
الوجودية المتكلمين في تجويز عن المبدا الاول من حيث كثرة الشروط
والالات يوافقون اي الصوفية المتكلمين في تجويز صدور الكثرة الوجودية
عن المبدا الاول فيه تامل لان الصوفية انما يجوزون صدور الكثرة

بواسطة

بواسطة صفاته واعتباراته والظاهر من مذهب الاشعرية من تجويز
انه يجوز صدور الكثرة عنه تع ابتداء بلا واسطة صفاته واعتباراته
وشروط والات ومدد ويخالفونهم اي يخالفون الصوفية المتكلمين
في تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فان المتكلمين يجوزونه
والصوفية يحكمون بامتناعه ولما كان المتكلمين من المعتزلة فانهم
متفقون مع الحكماء في امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
من جميع الجهات على ما ذكر في شرح الصحائف يجوزون استناد
الاثار الكثيرة الى الواحد الحقيقي ابتداء بلا واسطة الاعتبارات
والصفات او بواسطتها لا حاجة لهم اي المتكلمين الى تدقيق النظر
في صدور الكثرة عنه فيه تامل لانه يجوز ان يكون لهم حاجة في
كيفية صدور الكثرة عنه تع الى تدقيق النظر من جهة اخرى
فالمقصود نفي حاجتهم اليه من هذه الحيثية فحسب قال الامام
الرازي وجود العالم بقدرة الله تع لا بالتكوين وقال الاشعرية
وجود العالم بخطاب كن وعند الحنفية وجود العالم بايجاد
الله تع والقدرة بشرائطه وخطاب كن كناية عن سرعة الايجاد
وتعاليه عن اللغوب والعبث اذ الخطاب الحقيقي للمعدوم لا يجوز
وقال شمس الائمة السرخسي والبزدوي وجود العالم بايجاد الله
تع وخطاب كن وخطاب الايجاد للمعدومات الحقيقية للاظهار
كمال قدرته وان سنة الهية عندنا ايجاد كل ممكن عندهم بخلاف
الحكماء والصوفية فان لهم حاجة الى تدقيق النظر في صدور الكثرة
عنه تعالى فالحكماء يجوزون ان يصدر عن الواحد اذا لم يكن واحدا

١

حقيقيا من جميع الوجوه والاعتبارات اربعة كثيرة به باعتبارات
مختلفة كان الوحدة المتصفة باعتبار الشيء والنسبة با
عتبار الثالثة معه وعدم الاعتبار وحدته لا غير في ذكر ذلك ههنا
تامل لانه قد علم ذلك من تحرير محل النزاع وتقرير اصل المسألة
فلعله اشارة الى انه يجوز ان يصدر عن العقل الاول اشياء كثيرة
باعتبارات مختلفة دفعا لاعتراض المتكلمين عليهم كما يأتي
بعد ذلك ان شاء الله تعالى او لانه تمهيد لقوله ولما كان المبدأ
الاول عندهم عند الحكماء واحدا من كل الوجوه فيه بحث
لانا لا نسلم ذلك فان فيه تعالى على مذهب الحكماء سلوب واضافات
كثيرة على ما نقلناه عن شرح الاشراق قال الشيخ في تعليقاته
واما صفات الاضافات فلابد ان يكون موجودة له تعالى اذ الموجودات
كلها منه وهو معها ومتقدم على اعتبارين مختلفين المعية
هو نفس الاضافة والتقدم نفس العلية وهذه الوجودات
اضافات وايضا له تعالى صفات عدمية كالوحدة فان معناها انه
موجود لا شريك له او لا جزء له فان قيل ازلي اي لا اول لوجوده
فانه سلب عنه الحدوث او وجود امتعلقا بالزمان وهذه
السلوب والاضافات لا يتكثر بها الذات فان الاضافة
معنى عقلي لا وجود له في ذات الشيء والنفي والسلب معان
عدمية بل رفع الصفات عن الشيء فواجب الوجود لذاته اما
ان يكون لوازم له فلا يتكثر بها على ما ذكرنا واما ان يكون عارضة له
من خارج وذلك اما معنى اضافي واما معنى عدمي فلا يتكثر بها

انتهى

انتهى كلامه [illegible] وهو صريح في انه تعالى يكون واحدا عندهم من كل
الوجوه وفيه اضافات مختلفة وسلوب متنوعة وقد جوز الحكماء
ان يصدر عن الواحد اشياء كثيرة باعتبارات مختلفة ولا شك
ان فيه اعتبارات مختلفة على مذهبهم فلا حاجة الى تدقيق النظر
في صدور الكثرة عنه اللهم الا ان يقال بما نقلناه عن الشيخ المنقول
عن شرح الاشراق اخرا من نفي الاضافات المختلفة والسلوب
المتنوعة عنه تعالى ولكن لا يحسم مادة الاشكال لان شيخ الفلاسفة
قايل بثبوت تلك الاضافات والسلوب له تعالى فتامل كان معرفة
الوجه في صدور الكثرة منه تعالى محتاجا الى نظر دقيق لانه قال الحكماء
انه لو لم يصدر عن الواحد الا واحد لزم ان كان يوجد شيئان الا وان
يكون احدهما علة للاخر اما بوسط او بغير وسط لانه يجب
عنه تعالى ذلك واحد وعن ذلك الواحد واحد اخر وعلى هذا الى
اخر الموجودات وذلك باطل ضرورة اذ يعلم ضرورة ان زيدا
ليس علة عمرو وبالعكس وكذا في غير ذلك واجيب عنه تارة بان
ذلك انما يلزمهم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب
الجهات والاعتبارات وفيه كثرة بحسبها كما سياتي بعد ذلك
ولم يتعرض له ايضا لما يرد عليه من الاسولة واختارها اجاب عنه
نصير الحق والدين محمد الطوسي وكتب فيه رسالة مشتملة على
عدة اوراق حاصلها ما اشار اليه المص بقوله فقد وجه الكثرة
فيه في صدور الكثرة منه تعالى وانما قال الممكن لانه يمكن ان يكون
صدور الكثرة منه بوجوه اخر ذكرها ولان الوجه المشهور فيه

الذی ذکره الحکماء مخالف لذلک وهو ان بتوجه الممکن ان
نفرض الواحد الاول والصادر عنه ب وهو ای ب فی المرتبة
الثانیة فلای الواحد الاول بتوسط ب اثر ولیکن هذا الاثر ج
ولب وحده اثر ولیکن د وهما فی المرتبة الثالثة ثم یکون
لا مع ج اثر ولیکن ه ولاب مع ج اثر ولیکن ز ولا مع د اثر
ولیکن ح ولاب مع د اثر ولیکن ط ولب مع ج اثر ولیکن ی ولب
مع د اثر ولیکن ک ولج وحده اثر ولیکن ل وللد وحده اثر ولیکن
م ولج د معا اثر ولیکن ن ومن اج د اثر ولیکن س ومن بج د اثر
ولیکن ع ومن ابج د اثر ولیکن ف فی المرتبة الاول المرتبة الثانیة
المرتبة الثالثة ج من اب د ومن ب المرتبة اه من ح ا ر من اع من
ا را ط من اب د ا ک من ب د ل من ج ا م وان من ح ن من اج د ع
من بج د ف من ابج د وهذه اثنا عشرة وهی المرتبة الرابعة
وان اعتبر بالاسافل بالنظر الی الاعالی سلا ب بالنظر الی د وح
بالنظر الی ا والی ب والیهما وکذلک من د ب النظر الی ا والی ب والی
کلیهما وعلی هذا القیاس فیما دونها صارت الاثار والاعتبارات
اکثر من ذلک فان تعدینا هذه المراتب الی الخامسة والسادسة
وما بعدها صارت الاثار والاعتبارات بلا نهایة ویمکن ان یکون
الاول باعتبار کل واحد منهما من الاثار والاعتبارات ای من المبدا
الاول هذه الاعتبارات لا من هذه الاعتبارات انفسها لانها لا یخلو
ان یکون صادرا علیه لموجودات خارجیة کما یصرح به المصنف لکنه
تسامح فی العبارة اعتمادا علی الظهور فعلی ذلک فیصدر عنه

هذه

هذه الاعتبارات موجودات لا نهایة لها غیر متناهیة بعضها
بعض مع لا یلزم کون کل من الشیئین علة لآخر و سلم ه یمکن بیان
ان هذا الوجه حسن بما قالوا لا نه یدفع هذا الوجه الممکن ما اعترض علیهم
بان اقبح وجوه الفساد فی هذا القول اعنی قولهم ان الصادر عنه
لیس الا العقل الاول الی اخر ما قالوا هو انه یلزم منه ان یکون مرتبة
واجب الوجود فی الجود دون من رتبة العقول فانه اذا کان لم یصدر
عن واجب الوجود الا عقل واحد وصدر عن کل عقل سوی الاخیر
فانها فی الجود علی واجب الوجود بعض ذلک ونقص عنه ولا یخفی
شرف الفلک وفضائله وفوائده فیکون الجود به زیادة شرف و
فضائل واما العقل الاخیر فانه مع وجوده بهیولی العناصر وصورها
عندهم واهب صور الکائنات ونفوس البشر وهو المستجیب لعوة
الناس والقاضی لحوائجهم ومنه یستفید علم کل عالم ومنه ینتصف
المظلوم من کل ظالم بل یصدر عنه کل خیر فی هذا العالم وواجب
الوجود معطل عن العقل والجود عاطل وربما یحدث فی هذا العالم
من الخیر والشر غافلا وذلک الدفع ظاهر من قوله ویمکن ان یکون
الاول باعتبار کل واحد منها فعل ذاته وان لم یحسم مادة الشبهة
بالکلیة واعلم انه قال فی شرح الصحائف معترضا علی هذا الوجه
الممکن وفیه نظر لانه لو صدر عنه واحد ثم یصدر مع ذلک الواحد
واحد اخر فیکون له تاثیر فی الاول بلا شرط وفی الثانی بشرط الاول
فکونه مصدرا للاول بلا شرط غیر کونه مصدرا للثانی بالشرط فیجب
فیلزم اما الترکیب او الشرکما ذکروا فعلم ان هذا الجواب لا یاب

اصلهم فی انهم ذهبوا خلاف ذلك لانه صدر عن الواجب
العقل الاول ومنه عقل ونفس وذلك الى تعقول العشرة كما هو
فی مظانه وما قالوا انه صدر عن الواجب والعقل الاول شی لعلهم
انما احترزوا عن هذا لئلا يلزمهم ما ذكرنا الان بل يمكن ان يجاب
هذا عن اصل الشبهة بما يناسب اصلهم وهو ان يقال انما يلزم
ان يكون احد الشيئين علة للاخر لو كان كل موجود واحدا من
جميع الوجوه وليس ذلك فان مصدريته عن الواجب وغير الواجب
فلا بد له من وجود صادر عن الواجب وعن ماهية يقبل ذلك
الوجود من الوجبلة غير الواجب ومن امكان لا معلول الشی لا بد
وان يكون ممكنا اوح لا يجب صدور الواحد عنه بل جاز ان يصدر عنه
بكل جهة شی اخر وح لا يلزم ان يكون كل موجودين فيهما فی
سلسلة واحدة احدهما علة للاخر والى هذا الجواب اشار المص
بقوله فلوا فی كيفية صدور الكثرة عن الواحد من جميع الوجوه
ويكون فی العقل الاول بعد صدوره عن المبدا الواحد بجميع عباراته
فيه تامل لانه قال الشيخ فی تعليقاته ولا كثرة فی العقل الاول الا
الثلث المذكورة فيه وهو امكانه بذاته ووجوبه بالاول وانه يعقل
الاول فهذه هی علة الكثرة والامكان وجود الكثرة فيها اذ لا كثرة
ههنا غير هذه اللوازم المذكورة هذا كلامه وهو صريح فی حصرها
فی الثلثة وقال فی شرح المقاصد للعقل الاول بحسب الاعتبارات
المختلفة امور ستة الوجوب بالغير والامكان بالذات والاربعة التی
ذكرها المص بقوله احدها وجوده وهو له من الاول بناء على ما

ما ذهب اليه المشاؤن من الفلاسفة من اثر الفاعل هو
الوجود فقط ليكون الصادر عن الواحد من جميع الوجوه وا
حدا ولان الماهيات ليست بمجعولة بجعل الجاعل عندهم وفيه
بحث مشهور فان الحق ان الماهيات مجعولة بجعل الجاعل
وايضا ليس نفس الوجود اثر الفاعل لانه امر اعتباری ليس له
تحقق فی الخارج ولهذا اتصافه بالوجود يستند الى الفاعل و
اثره على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف
لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به
لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما فی الخارج
وماهيته وهی له من ذاته لان الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل و
الحق انها مجعولة كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والاشراقيون
من الفلاسفة وعلمه بالاول وهو له بالنظر الاول لا خفاء فی اثباته
قلنا ان علم العقول بالاشياء بارتسام صورها فيه كما ذهب اليه
كثير من المحققين كان علمه من الموجودات الخارجية بذاته كما فی
العلم الحصولی الارتسامی فانه كيفية قائمة بالنفس موجودة فی
الخارج كما صرح جوابه ولا شك انه لا يمكن ان يقال ان العقل الاول
موجود هو فی نفسه صور الاشياء وعلمه بها كيف وقد صرح الشيخ
بان علم العقل من الواجب نعم حيث قال وانما قيل انه بالقوة من
وجه وبالفعل من وجه لانه بالقياس الى الاول عاقلة لان الاول
يفيدها العقل والعلم كما انه يفيدها الوجود متعلق علمها به
فهی بالعقل الاول وهذا الوجه ومن جهة اعتباره ذواتها

يكون فيه بالقوة لان عللها ليس لها بذاتها كان وجود
ليس لها من ذواتها هذا كلامه ويلزم منه اشكال قوي على الحكماء
لانه يلزم ح ان يصدر عن الواحد من جميع الوجوه اكثر من واحد
وما قال الاستاد الدواني انهم تحاشوا عن القول بان صفات العقل
الاول كلها صادرة عن المبدا حتى يكون الصادر منه واحدا لا يجدي
نفعا لانهم صرحوا بخلافه كما نقلناه عن شيخ الفلاسفة ولانهم
وعلمه بذاته وهو له بالنظر الى نفسه بل هو عين ذاته كما في علم نفوسنا
بانفسها فهو تابع لنفسه فانها ان كانت مجعولة بجعل الجاعل
فعلمه كذلك والا فلا ولم يذكر الا امكانه وهو له من ذاته بلا شبهة
مع الشيخ وغيره من المحققة ذكروه وقال بعض الفضلاء المتاخرين
واعلم ان كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس
مستندا الى اصل موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذا جهات
اربع وتارة ذا جهات ثلث مع اختلاف في نفسها وتارة ذا جهات
ست وتارة ذا جهتين والصادر عنه اثنين مع اختلافهم فيها
فمنهم من قال الجهتان وجوده وامكانه ومنهم من قال هما تعقله
ووجوده ومنهم من قال هما تعقله وامكانه وهكذا كل العقول الى
العاشر ولا يخفى على الفطن خبطهم في كل ذلك ويمكن ان يجاب
بان الاضطراب في كلامهم ههنا واذا لا يضرهم هذا الاضطراب الظاهر
لان الحق ان غرضهم من هذا ليس الا الاشارة الكثيرة فيه لبيان جواز
صدور الكثرة عنه فلهذا تسامحوا في تعدادها قال في شرح حكمة العين
والحق هذا وقال في شرح المقاصد ولم يقطعوا بان حيثيات كل عقل

مختلفة

مختلفة في نفسه او لا اربع فلا يمتنع ان هذه الاعتبارات
في العقل الاول انما جعلت مثلا وانموذجا وتمهيدا لكيفية
صدور الكثرة عن الواحد ليندفع بذلك ما يورد على مذهبهم
من ان كل شيئين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر كامر فان القوى
البشرية لا تفي بمعرفة تفاصيل الوجود لا بطريق الارتقاء النزول
من المبدا الاول تع وتقدس الى معلولاته ولا بطريق الارتقاء من
المعلولات اليه تع وهم في عالم الغربة منغمسون في العلائق
البدنية ومشغولون بشواغل القوى الجسمانية فلا يتخلص سرهم
الى مشرق الانوار الالهية ولو فرض من وفق التجرد عنها والتوجه
اليها فلا شك ان حظه او فرض بعض صاحب مجرد البحث والبرهان
لكنه لا يصل الى اسرار الملكوت ودقائق الجبروت بل لا يعلمها
الا الله والملئكة المقربون ولكن ههنا بحث اخر قال المحقق
الطوسي في بعض اسولة سالها عن بعضهم ان كان سبب صدور
الكثرة عن العلة الواحدة الاولى كثرة في ذات المعلول الاول كالوجوب
والامكان والتعقل على ما قيل فمن اين جاءت تلك الكثرة ان
عن العلة الاولى فلا يخ اما ان صدرت معا او على ترتيب فان
صدرت معا لم يكن سبب صدور سبب صدور الكثرة عن العلة
الاولى كثرة في ذات المعلول الاول وان صدرت على ترتيب لم يكن
المعلول الاول معلولا اول وان لم يصدر عن العلة الاولى فمن
الجائز ان يحصل كثرة من غير استناد الى العلة الاولى وكلها باطل
فاوجه التفصي عن هذه المضايق انتهى كلامه ويخرجوا من فيهم

فان كون تلك الكثرة كلها اعتبارية او بعضها لا يجدي نفعا لانه
لا بد لها على كل حال من علة وسبب بلا خلاف من العقلاء فصدور
عن العقل بهذه الاعتبارات الاربعة او الستة او الثلثة على خلاف
عباراتهم فيها صورة ذلك ومادته وعقله ونفسه في المواقف
فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس
وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول اسنادا للاشرف والاحسن
الى الاحسن فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل
ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر وفي حاشية
شرح العين جعلوا الماهية علة للنفس دون الامكان لان الامكان
عارض للماهية فهي اشرف والنفس اشرف من الفلك لانها مجردة
فان قيل النفس الفلكية التي هي معلولة للاعتبارات الثلث هو
القوة الجسمانية على رأي المشائين لا المجردة فانهم ما اثبتوا للافلاك
نفوسا مجردة بل انما اثبتها الشيخ على ما يلوح من الاشارات قلنا
نعم لكن الظاهر ان في ذلك يتبع الشيخ انما اوردناه الى الحكماء ذلك
بطريق مثال لتوقف على كيفية صدور الاثار الكثيرة بسبب اعتبار
الكثرة مع انا نقول بان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد
لا على وجه انه لا يمكن ان يكون ما هو في نفس الامر على خلاف ذلك اشارة
الى جواب سؤال مقدر بل الى جواب اسولة مقدرة تقديرها ولنا ان نقابل
ان يقول اللازم مما ذكرتم اشتمال واحد من السلسلة على الكثرة لا وجوب
كون ذلك الواحد هو الصادر الاول فقط لو دل على ان ما فوق الكواكب
الثابتة او افلاكها من الكواكب يدل على انه يمتنع ان يكون صدورها

عن العقل هو ثالث العقول او ثالثها او رابعها لا يحصل فيه من الحيثيات
ما يفي هذه الكثرة او تقريره السؤال الثاني ما قرره يلزم مما ذكرتم
ان يكون الحق تع انقص رتبة وادون في الوجود من رتبة العقول بما عرف
جاب عنه بان هذه الاعتبارات في العقل انما جعلت مثالا ونموذجا
وتمهيد الكيفية صدور الكثرة عن الواحد ليندفع بذلك ما يوهم على
مذهبهم من ان كل شيئين لا بد ان يكون احدهما علة للاخرى كما مر
ولم يدعوا انهم واقفون على كيفية صدورها الموجودات كلها
عن الحق تع وان صدورها منه تع بهذه الكيفية ليلزم عليهم ما
ذكر في الاسولة وانما لم يدعوا ذلك لان قوى البشرية لا يفي بمعرفة
تفاصيل الوجود لا بطريق النزول من المبدا الاول تع وتقدس الى
معلولاته ولا بطريق الارتفاع من المعلولات اليه كيف وهم في عالم
الغربة منغمسون في العلائق البدنية ومشغولون بشواغل القوى الجسمانية
فلا يخلص سرهم الى شروق الانوار الالهية ولو فرض من وفق للتجرد
عنها والتوجه اليها فلا شك انه حظا وفي من نصيب صاحب الحجة
والبرهان لكنه لا يصل الى اسرار الملكوت ودقائق الجبروت بل لا
يعلم ذلك الا الله والملئكة المقربون وقال في شرح التلويحات مقصد
الحكماء صدور الكثرة عن الواحد لا على وجه الجزم والقطع وعدم
الاحتمال هذا ولكن الحق انه يرد عليهم هذه الايرادات لان مقصد
الموجه ان هذا الوجه غير متعين لا يلزم منه ذلك لو صح فان مقصد
المعترض ايضا الايراد على سبيل الاحتمال وقد اعترض الامام عليهم بان
هذه الكثرة الحاصلة في المعلول الاول اما ان يكون امورا وجودية او

اعتبارية لا وجود لها في الخارج فعلى الاول يلزم ان يكون الصادر عن
المبدأ الاول اكثر من واحد لانها ليست واجبة بذاتها ولا صادرة عن
المعلول الاول والا لم يكن في المرتبة الاولى وعلى الثاني لم يجز ان يكون الاعتبار
مدخل في الوجود فلا يصدر عن المعلول امور متكثرة هذه وان جاز
ففي المبدأ الاول لكثرة اعتبارية ايضا فيصدر عنه اشياء كثيرة بحسب
الجهات الاعتبارية واجيب منها بان الاعتبارية المتعلقة بذات
الواجب انما هي امور اضافية وسلبية متعينة الى الغير في مرتبة ايجاد
المعلول لا غير اصلا لا ذهنا ولا خارجا فليس في هذه المرتبة سلوب
واضافات فلا يمكن ان يصدر عنها بحسبها شيء فان قلت بعد وجود
المعلول الاول فللواجب بالنسبة اليه اضافة او سلب فليصدر عنه
الثاني بهذه الجهة قلت فلا ول مدخل في وجود الثاني وهو الظاهر
فان الحق على ما ذكره افضل المحققين ان المبدأ الفاعل للكل هو الواجب
وما عداه شرائط للتاثير على مذهبهم وان كان بعضهم قد ناقش
فيه كذا في شرح حاشية شرح العاين وفيه بحث لان السلوب والا
ضافات يتوقف على تعقل لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا
تعقله فلا دور واجيب بان مرادنا انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات
في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة افتقار السلوب سلوبا والا
ضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور وفيه بحث
لانا لا نسلم ان صحة الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر يتوقف
على ثبوت الغير بل انما يتوقف على تعقلها ولهذا قال المحقق في شرح
لا مشاهرة منع مذهبهم بوجه كما قال البغدادي بانهم نسبوا المعلولات

الى المرتبة متأخرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والعالية
الى الواجب ثم واجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة لا فيضه وهذه مؤاخذة لسبب المؤاخذات اللفظية فان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
وان تسامحوا في مقالتهم لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم
عليه وقال بهمنيار في تحصيل ان مسالك الحق فلا يصح ان يكون
علة الوجود الا هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا صفة
الاول لا غير وقال في الهياكل ان النور القوي لا يمكن نور الا ضعف من
الاستقلال بالاشراق فالقوة الف هو بموجبه لا يمكن لنور ابعد من الا
ستقلال لوفور فيضه وكمال قوته فظهر ان الايرادات والشبهات لا تندفع
عن اصلها الا بالرجوع عن هذه المقالة والاعراض عما قيل في كيفية
صدور الكثرة منه تع بل نقول كما قال المحقق في شرح الاشارات الحق
انه ليس المؤثر في الوجود الا الله واندفع سائر الايرادات والشبهات
حصوصا كون الحق سبحانه ادون مرتبة في الجود عن كل عقل لا يتبعه عقل
لفعال فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ولم يتعرضوا العقول
الافلاك التسعة لانهم حصروا الافلاك في التسعة فلا يرد انه
يحتمل ان يكون هناك افلاك اخر غير هذه التسعة فلم حصروها في تسعة
وانما لم يتعرضوا لغيرها لعدم احتياجهم الى غيرها في مقاصدهم وحين
اعترض عليهم بان حصر العقول في العشرة غير بين ولا مبين كيف
قال الاشراقيون من الحكماء ان العقول غير متناهية كما هو الظاهر من عدد
الثوابت قال وانما اثبتوا عقولا لانه لا يمكن ان يكون افلاكها نظرا الى

الافلاك التسعة الكلية يعني الافلاك التي يثبتها جمهور [illegible]
اخر وفيه بحث لان المحقق الطوسي جاز ان يكون الافلاك ثمانية بان
يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس
يحركها وقال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المحقق قلت يجوز ان
يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج في محدب فلك زحل
وتعلق نفس بجميع السبعة يحركها الاولى واجرى بالسابعة يحركها الحركة
الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة [illegible] دون
البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن و
اثنى علي واذا كان كذلك فقوله لانه لا يمكن ان يكون اقل منها لا مكان
الاول من العشرة وهي الثمانية فقد يرد اما اكثر من العشرة فقد ذكروا
ان الافلاك كثيرة وحركتها مختلفة ويجب ان يكون لكل واحد عقل
ونفس هذه الافلاك هي التي لم يجوز ان يكون اقل منها لانهم وجدوا
في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق
الى المغرب واثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بانظار دقيقة ان جميع الثوابت
متحركة بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا ثم
وكذا وجدوا الكواكب السبعة السيارة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة
بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك
تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك
وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وقد عرفت ما فيه من جواز
كونها ثمانية وسبعة ولم يتعرضوا للكواكب السيارة وان [illegible]
يجوز ان يكون لكل منها فلك وله نفس وعقل فتحصر هذه عقول و[illegible]

بعض

لا يجري [illegible] بعنوانها لان الغرض التمثيل والتقريب الى الافهام
والتمهيد بتجويز الكثرة عن الواحد فلا يلزم الاستقصاء فلا يمتنع ان يكون
مبدا ذلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات
غير محصورة واعلم ان المشائين ذهبوا الى ان العقول العشرة مختلفة بالحقيقة
كل واحد منها نوع منحصر في فرد وذهب الاشراقيون الى ان الاختلاف الانوار
المجردة العقلية هو بالكمال والنقصان لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤون واستدل
عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض اولى من العكس
لاستوائهما في الحقيقة النوعية واذا كان كذلك فهو تخصيص لبعض بالعلية
دون الاخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واجيبوا عنه بان ذلك
انما كان يلزم عند استواء الانوار في النوع وفي رتبة الوجود فكلا يجوز ان
يكون كمال البعض يقتضي العلية ونقصان الاخر المعلولية فان النور علة للوجود
الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح كذا في شرح الاشراق
ومن اعترض عليهم بانه يلزم [illegible] وهو كونه [illegible] في وجود النفس من
العقل الفعال انشاء الحوادث وقال تجوز [illegible] الحكماء بل مكان [illegible]
العام ان يصدر [illegible] المبدا [illegible] وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط
بعض هذا تفريع على ما تقدم باعتبار الوجه الممكن في كيفية صدور [illegible]
وباعتبار [illegible] اعتبار باعتبار قوله فيما تقدم قالوا ويكون في العقل الاول
اربعة اعتبارات الى اخره فالوجود المطلق وليس الوجود ولوجود الاشياء
وما سواه [illegible] واسباب عارضة وشروط [illegible] هذا باعتبار الوجه
الممكن وهذه الاعتبارات المذكورة في الاول وهكذا الى العاشر ليست
بامور مفروضة بمجرد فرض الفارض واعتبار المعتبر من غير ان يكون لها اصل

فى نفس الامر كزوجية الثلثة بل هى موجودة ف[illegible] وان لم يكن موجودة فى الخارج وليس هذه الاعتبارات بعلة ناسة بشى اى بعلة موجبة لموجود حتى يلزم ان يكون موجودات خارجية فيلزم ان يكون الواحد مصدرا لكثير من الواحد بل انما هى اعتبارات المبادرة حصرها فى الاعتبارية وانها ليست موجودة فى الخارج اضاف الى مبدا واحد كالعقل الاول مثلا وتكثر بسببها اى بسبب هذه الاعتبارات المضافة الى مبدا واحد معلولاته اى معلولات مبدا واحد كالفلك والعقل والنفس وحينئذ اعترض بان تلك الاعتبارات ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها فى الاعيان لم يصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا لكثرة من الواحد اجاب عنه بقوله ولا يجب كون الاعتبارات امورا وجودية وجوده عينية اى موجودة فى الخارج لانها ليست عللا موجودة للموجودات الخارجية حتى يجب كونها موجودة فى الخارج لانها اعتبارات اضيفت الى مبدا واحد كما مر بل يكفى فى صدور الكثرة عن الواحد كونها اى كون تلك الاعتبارات عقلية اى امورا موجودة فى العقل دون الخارج وانما يكفى كونها عقلية فان الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف امور عقلية وجودية لا يكون السلب جزء مفهومها او عدمية يكون السلب جزء من مفهومها افعالا كثيرة ويكون المصدر الموجودات خارجية كثيرة فيه بحث لانه لو يكفى ذلك و يجوز ان يفعل الفاعل الواحد بسبب اختلاف الامور العقلية فعالا

لجوه

كب[illegible] فى صدور لكثرة عن الحق الواحد من جميع لو جوه لجواز استنادا لكل اليه باعتبار ماله من السلوب الاضافات وجوابهم عنه بما مر من توقف السلوب والاضافات الى الغير فلو توقف صدور الغير لزم الدور باطل بما مر من عدم توقفها على الغير تحققا وان توقفت عليه تعقلا ولا جواب لهم عنه الا بما نقلناه عن الشيخ المنقول كما نقله عنه علامة الشيرازى فى شرحه على الاشراق من ان السلوب والاضافات منتفية عنه فى الازل فان قلت قال المولى الاسناد الرواى اقول انصاف الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه نعم ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام فى الصادر الاول وليس فى تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشى لا يتوقف على ثبوته ف لواجب نعم فى اى مرتبة فرض متصف سلب جميع ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شى منضما الى العلة متعددا العلة لاجله بل مفاده ان يوجد ذات العلة وينتفى غيرها وح لا يحصل تعدد العلة والثانى ان يعتبر له نحو تحقق فينضم الى العلة ولهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها الا ان تعددها بعده فتامل قلت فيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بقوله وح لا يكون شى منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله انه لا يكون شى منضما الى العلة فى الخارج فهو مسلم

ولا يجدبه نفعا كما لا يخفى لان الانضمام فى الوحدة لم يكن
كافيا فيما نحن بصدده وقس عليه قوله وح لا يقتضى تعدد
العلة لانه ان اراد به انه لا يقتضى تعددها فى الخارج فمسلم ولا
يجدبه وهو ظاهر وان اراد به ان لا يكون شى منضما الى العلة بحسب
العقل وعند العقل فمم وهذا القدر كاف فيما نحن فيه ولنا
ثانيا فلانه ان اراد بقوله وله بهذا الاعتبار نحو لوجود ان له
بهذا الاعتبار نحو من الوجود الخارج فهو مم والسند الظاهر وان
اراد ان له بهذا الاعتبار نحو من الوجود فى العقل فمسلم ولا يجديه
نفعا لانه لا يتوقف على الغير لان علمه تع داخل فى الوجود الذهنى
ولعله فى قوله الاستاد فتأمل اشارة الى ما ذكرناه فاستقم ولا
تتبع الهوى فيضلك عن السبيل فانه لا نفى للحكماء عن الايجاب نقله
عن الشيخ المقتول من انكار الصفات السلبية والاضافية ونفى
ثبوتها لهم عقلا ولا نفى الامكان والمبداية وانت خبير بانه كاف
فى صدور الكثير عنه تع باعتبار الوصفين السلبى والاضافى ومنع كما
بينهما وانكارهما عقلا مكابرة واما المتكلمون فهم كالمتصوفة على
ما قال المص وما الصوفية المحققون فقد جوزوا فى المبدء الواحد
كثرة الاعتبارات المنتشئة اى الناشئة بعضها عن بعض المبداءة
عن اعتبار واحد هو الصادر الاول وينتشر من الصادر الاول
الاعتبارات الاخر ويصدر بتوسط هذه الاعتبارات الغير
الموجودة بوجود عينى امور وجودية عينية فى مرتبة واحدة
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون قول المتكلمين الذين ذهبوا الى

عدم صدور الكثرة عن الواحد وكذا الحكماء لما ذكره الصوفية
فان المشهور منهم بين الجمهور ثبوت الكثرة من حيث الصفات
السلبية والاضافية وثبوت هذين القسمين له تعالى وفيه
لا ينقل منهم الا عن الشيخ المقتول والظاهر انه لا يقاوم المشهور
فتامل وكن الفيصل فانه لم يرتفع النزاع بين الفريقين ولا يبقى
بينهم نزاع الا فيما نقلناه عن الشيخ المقتول وانت خبير بانه بعد
التسليم فيه مجال واسع كما عرفت ولا يخفى على كل طالب الحق ان
الاتفاق خير من الشقاق ثم الخلاف بين الفريقين انما هو فى
الوجود القسم الاول فى الخارج فان القسم الاول الامر القائم بذاته من
حصابه تع ولا يوجد فى غيره عند المتكلمين بخلاف الصوفية فانهم
كالحكماء يجوزون عدم غيره تع من الذوات القائمة بذاتها مع انه
يكفر وهذه الامور الوجودية تنقسم الى ما ينقسم قسمين قسم لا حكم
للامكان فيه الا من وجه واحد وهى كون حقيقته محفوفا فالامكان
فيه معقول بالنظر اليه تع فلا يتوقف قبوله الوجود من موجده
واتصافه به على شرط غير الحق وهذا القسم له دونية الوجوبية فى
وهذا القسم الايجاد يعنى له القدم الزمانى ويختص هذه المرتبة با
لقلم الاعلى الذى هو العقل الاول عند الحكماء والنور المحمدى ع م
عند المحققة المتكلمين المتشرعين وبالجملة يقال المسمى واحد
هذه الاسماء اسمه اعنى القلم والنور المحمدى والعقل الاول با
عتبارات مختلفة والملائكة المهيمنة قال المص فى شرح الفقه
عالم امرهم عالى كم اشارت حسى بان طه نيابد بر وقسمه

قسمی اند که بعالم اجسام بوجهی از وجوه تعلق دارند
بحسب تصرف وتدبیر وایشان از کروبیان مجرد وایشان
دو قسمند قسمی اند که از عالم وعالمیان بهیچ وجه خبر ندارند
هائموا فی جلال الله وجماله منذ خلقهم وایشان از مهیمون اند
ومصطفی ص م از ایشان خبر چنین میدهد ان الله تع ارضا بیضا
مشحونة خلقا مسیر الشمس فیه ثلثون یوما هی مثل ایام الدنیا
ثلثین مرة وهم لا یعلمون ان فی الارض خلقا یعصونه وانهم لا یعلمون
ان الله خلق ادم وابلیس والکمل مثل الانبیاء خصوصا سیدنا
سید الانبیاء والمعصومین من اهل بیته واکابر الصحابة والتابعین
ومن بعدهم مثل شیخ ابا یزید البسطامی ومعروف الکرخی والجنید
القواریری والافراد من الکمل من الاولیاء فی بعض الوجوه یعنی
من حیث ارواحهم المجردة فان ارواح الکمل والافراد موجودة
قبل اجسادهم عند الصوفیة لقوله ع م ان الله خلق الارواح قبل
الاجساد بالفی عام ولهذا قال لا من حیث تعلقها ای تعلق الارواح
بابدانهم ای ابدان الکمل والافراد العنصریة فان ارواحهم من تعلقها
بابدانهم العنصریة لیست فی مرتبة العقل الاعلی کما لا یخفی واعلم ان الاحادیث
النبویة متعارضة فی خلق النفوس الناطقة الانسانیة فان بعض
الاحادیث الصحیحة تدل علی انها مخلوقة مع خلق البدن لا قبله و
بعضه دال علی ان نفوسهم مخلوقة قبل ابدانهم وکذا الفلاسفة
المشاؤن والاشراقیون اختلفوا فالمشاؤن علی ان نفوسنا مخلوقة
مع خلق البدن حادثة بحدوثها والاشراقیون علی ان النفوس [illegible]

قد(ا) مخلوقة قبل الابدان وجمع المص بین الحدیثین بحمل احدهما
علی ارواح الکمل والافراد والاخر علی ارواح غیرهم من خلایق وبعضهم
بحمل الارواح علی الملائکة دون النفوس الناطقة الانسانیة وقال القیصری
فی شرحه علی التائیة للشیخ تقدم الارواح علی الابدان بعلم ان النفوس الناطقة
الانسانیة عند جمیع الاولیاء والحکماء والالهیین ازلیة وابدیة لا بدایة
لوجودها وتحققها فی نفسها والحق ان هذا کفر حاشا الاولیاء
عن قولهم بذلک قال الاستاد ابو القاسم القشیری صرح فی فواتح
رسالته بان الصوفیة ذهبوا الی ان الارواح مخلوقة محدثة لیست قدیمة
والقسم الاخر من القسمین مع انه ممکن ذاته وجوده متوقف علی امر
فی الخارج غیر محض وجود الحق وهذا الامر الوجودی امر واحد کالعلم
د علی مع اللوح المحفوظ واما ان الامر الوجودی الموقوف علیه وجود
القسم الاخر اکثر من واحد کما فی سایر الموجودات اول ما وجد بالوجود
العینی هو العلم الاعلی ثم اللوح المحفوظ ثم العرش العظیم ثم الکرسی الکریم
ثم العناصر ثم السموات السبع ثم المولدات ثم الانسان فانه منتهی
تلک الامور بجمعها وانما اخرت السموات السبع عن العناصر لان
مذهب المحققین من اهل الکشف انها عنصریة قابلة للکون
والفساد وظهر من هذا التقریر ان الصادر الاول علی مذهب الحکماء
موجود عینی مباین لذاته لا موجود عینی فی مرتبة وهو ای الموجود
العینی فی مرتبة العقل الاول هذا انما یتم علی قول من نفی کون علمه
تعالی بالاشیاء بالصور المرتسمة القائمة بذاته تعالی کما قال الشیخ
فی تعلیقاته فی شرح یکون الصور العلمیة مقدمة فی الوجود علی العقل الاول

لكنها ليست مباينة لوجوده تع وقد عرفت ان كون العقل اول
لا موجود عيني في مرتبة منظور فيه لان العلم تعقل وساير صفاته
الحقيقية موجود عيني في مرتبة منظور فيه لان علم العقل وساير
صفاته لازمة صدورها عنه تع مع العقل الاول لا بعده الا ان يدعى ان صفاته
ايض عين ذاته حتى علمه بالاشياء واثباته دون خروط العباد فان
ذلك من خصايصه تع وعلى مذهب الصوفية الصادر الاول عنه تع
نسبة عقلية اعتبارية سابقة على ساير الاعتبارات لعقل الاول
فانهم اى الصوفية يثبتون في مرتبة اى في مرتبة عقل الاول امور
موجودات اخر وهي الملئكة المهيمة والكل والافراد من حيث المجردة
كما سبق انفا واختلف عباراتهم في تعيين هذه النسبة العقلية
الاعتبارية التى هي الصادر الاول عند الصوفية النسبة العلمية فانه قال
المص في اخر مبحث العلم في الحاشية اول اللوازم عند الصوفية النسبة
العلمية ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقة اياه باعتبار تسلطه
على الماهيات التى اولها العقل الاول وما في مرتبته ثم ما بينهما
وهلم جرا الى ما لا يتناهى واما عند الحكماء فاول اللازم هو العقل
الاول ثم ما يليه وهلم جرا وهذا كلامه وقال الشيخ صدر الدين الا
قونوى وذلك الواحد الصادر اولا عندنا هو الوجود العام الذى
هو بمعنى الكون والثبوت والحصول والتحقق والنسبة المعاصر هذا
الوجود العام على اعيان الممكنات يعنى الاعيان الثابتة لها
الممكنات وهي ماهيات الاشياء وحقيقتها اعنى الماهيات الممكنة
وفيه ان الوجود الذى هو امر اعتبارى لا وجود له عينيا اصلا كيف

يكون

يكون هو الصادر الاول يجب ان يكون موجودا ولو بنحو من التحقق
في العين ولو سلم انه لا يلزم وجوده في الخارج فالمشهور ان الصادر
هو اتصاف الماهية بالوجود لا نفس الوجود بالمعنى الذى سبق
وهذا الوجود العام المفاض على اعيان الممكنات مشترك بين القلم
الاعلى الذى هو اول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل ايضا عندهم
على ما مر وبين ساير الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل
الاول كما يذكره اهل النظر من الفلاسفة فانه صريح في ان الصادر
الاول هو النسبة العلمية ثم الوجود العام فيلزم التناقض بين
كلامهم ولا بد من الجمع بينهما ووجه الجمع سياتى بعد ذلك
ولا تغفل ثم قال الشيخ صدر الدين بعد ذلك الكلام وهذا الوجود العام
الفايض على اعيان الممكنات ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق
الباطن المجرد عن الاعيان الثابتة ومظاهرها الخارجية الا بنسب واعتبارات
كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له للوجود الحق تع بالاقتران
اى بسبب اقتران الوجود الحق للاعيان الثابتة والمظاهر وقبوله
الحكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت الى بجعله بواسطة التعلق
بالمظاهر فللوجود اعتباران احدهما من حيث كونه وجودا فقط
وهو الحق وانه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا
نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت الاعتبار
الاخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على اعيان الوجود
وهو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده مقيدا بالصفات اللازمة لكل
متعين من الاعيان الممكنة فان ذلك التعين والتشخص يسمى

خلقا وسوى ويضاف اليه سبحانه اذ ذلك يوصف بمعنى
بكل اسم ويقبل كل حكم ويتقيد بكل رسم ويدرك بكل مشعر
من بصر وسمع وعقل وفهم وذلك لسريانه في كل شئ بنوره الذاتي
المقدس عن التجزي والانقسام والحلول في الارواح والاجسام
كذا قاله المص في شرح النقش كما نقلناه في اوايل الشرح ولا باس
بالتكرار في امثال هذه المطالب الصعبة التي لا يصل اليها الا ذو
الافهام العالية بعد كمال الامعان والتامل وقال بعض المحققين في
رسالة تحقيق الوحدة الوجود يطلق على معان مختلفة بالاشتراك
اللفظي بعضها عرض وبعضها لا عرض ولا جوهر فانه يطلق على الحصول
والظهور والتحقق كما يقال وجد وتحقق للشئ الذي وجد وتحقق
وظهر في عالم الشهادة بعد ما كان حاصلا في عالم الغيب من عالم
الجبروت او عالم الارواح الذي هو عالم المثال اذ الارواح كلها فيه
صور والوجود بهذا المعنى مقول بالاشتراك المعنوي على جميع
الموجودات على سبيل التشكيك ويطلق على الحقيقة التي بها الوجود
الخارجي والذهني وغيره من انواع الوجود وتلك الحقيقة هي الوجود
الحقايق القايم بذاته المقوم لغيره ولا شك ان الحصول والتحقيق
والظهور عرض والحقيقة القايمة بذاته المقومة لكل ما سواه من
الجواهر والاعراض ووجوداتها العلمية والعينية ليست جوهرا ولا عرضا
فقولنا الشئ موجود في الخارج معناه ان الحقيقة الوجودية المتعينة
بتعين خاص الثابتة في حضرة علمه ظاهرة في الخارج هذا ان كان الشئ
ما سوى الحق وان كان عينه فالمراد بان الحقيقة الوجودية

المتعين

المتعينة بالتعين الذاتي ظاهرة بذاته لذاته ولما سواه والوجود
الذي في قولنا موجود الظهور والحصول لا غير وقد بينا هذا المعنى
في كتاب كشف الحجاب عن كلام رب الارباب هذا كلامه ولا يخفى انه
يخالف لما ذكره المص نقلا عن المحقق القونوي وان كان موافقا لما
قاله العلماء الرسمية في الوجود وقال القيصري في ديباجة شرح
الفصوص ما هو صريح فيما قاله المحقق القونوي من ان هذا الوجود
العام ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن في كلام طويل
ينتقل بنا مقصودا منه فنقول قال وليس الوجود امرا اعتباريا
كما يقول الظالمون لحقيقته لذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن
اعتبارهم سواء كانوا عقلا او غيرهم وكون الحقيقة بشرط شئ
امرا اعتباريا لا يوجب ان يكون لا بشرط الشئ كذلك فليس الوجود
صفة عليه كالوجوب والامكان للواجب والممكن ثم قال واذا لم يكن
للوجود افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود لا يكون عرضا عاما
عليها وايضا الوجود من حيث هو هو محمول على الوجودات المضافة
لصدق قولنا هذا الوجود وكل ما هو محمول على الشئ لا بد ان يكون
بينه وبين موضوعه ما به الاتحاد وما به الاعتبار وليس ما به الاتحاد
هنا سوى نفس الوجود وما به التغاير سوى نفس الهاذية
فتعين ان يكون الموجود من حيث هو عين الوجودات المضافة
حقيقة والا لم يكن وجودا وجوده ضرورة والمنازع مكابر مقتضى
عقله الا ان يطلق لفظ الوجود عليها وعلى الوجود من حيث
هو هو بالاشتراك اللفظي وعلى مشرب الصوفية ما قال المحقق

القونوى فلا نخلط واذا عرفت هذا فنقول فى وجوه عليه بحث
انه اذا لم يكن الوجود العام باعتبار اى اعتبار كونه وجود الحق بحسب
مغايرا لوجود الحق فى الحقيقة الماهية لم يكن الصادر الاول
هو الوجود العام باعتبار حقيقة التى هو الوجود الحق تع بل يكون
الصادر الاول الوجود العام باعتبار نسبة العموم والانبساط
لا حقيقة الوجود فلا لو ينبسط حقيقة الوجود اولا على الماهيات
الممكنة فلا يتصور حقيقة الوجود العام بصورة الاعيان الثابتة
اى الماهيات الممكنة فى العلم فان الاعيان الثابتة هى الصورة
العلمية القائمة بذاته تع عند المحققة من الصوفية لم يتحقق
قابل ممكنة اصلا فالصادر الاول هو النسبة العلمية كما نقلناه
عن المص فى اخر بحث العلم فى الحاشية بحسب الوجود العقلى
والوجود بحسب الخارج قال المولى الاسناد فى حواشيه الجديدة
على التجريد واما الايجاد الخارجى فان كان عين علمه تع به كما راى
بعض فى بعض الحكايات فهو ايضا ابداع وان كان بافاضة الو
جود الخارجى على تلك الاعيان الثابتة فى العلم كما هو راى الجمهور
لم ابداعا حقيقة وتحقيق الحق فى هذا المرام يستدعى مجالا وسيع
فى هذا المقام هذا كلامه وبعد ما تحقق القوابل فى العلم الالهى
بصور الاعيان الثابتة لو لم ينبسط الوجود عليها بالقوابل ثم
يوجد موجود عينى اصلا وهذه النسبة الانبساطية تحققت
النسب الاسمائية للذات والحقائق الكونية فى مرتبة العلم الالهى
اى الاعيان الثابتة والصور العلمية القائمة بذاته تع المرتسمة

فى ذلك على ما ذهب اليه الاشاعرة والمحققة من الصوفية والشيخ
الرئيس فى بعض مواضع تعليقاته واشاراته فهى اى النسب الاسمائية
والحقائق الكونية سابقة بالظهور بصور القوابل ليس بالمرة اى
ليس ظهورها بصور القوابل فى مرتبة واحدة بل بالتدريج وواحد
بعد واحد بناء على اصل هو امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى
فيجب ان يظهر الحق تع اولا بصورة قابل من القوابل اى بصورة
ماهية ممكنة من الماهيات الممكنة والاعيان الثابتة فى العلم
الالهى وينتشى بها بصور قابل من القوابل الظهور بصور سائر
القوابل اى الذى يظهر من كلامه هذا وحاصله ان الحق تع اوجد
الاشياء والاعيان الثابتة اولا فى مرتبة العلم ولكن يجب ان يعلم
ان ظهور الحق وايجادها الاعيان الثابتة فى العلم انما هو بايجاده تع او
فى مرتبة العلم صورة واحدة لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و
تلك الصورة باعتبار ما لها من النسب والاعتبارات المختلفة صور
متعددة من الاعيان الثابتة على قياس ما قال الحكما فى ايجاده العقول
العشرة فالصوفية قالوا بمثله فى ايجاده الاعيان الثابتة فى العلم الالهى
واما انبساطه اى الوجود العام الذى حقيقته هو وجود الحق تع على
القوابل اى الاعيان الثابتة لايجادها اى القوابل فى العين اى فى
الخارج فلا يكون على تلك النسب عند الصوفية المحققين وان
عليها عند الحكما كما مر فيمكن ان يكون الصادر اولا بالوجود العينى
اى الخارج اكثر من واحد لانه تع ليس الواحد حقيقى بعد ظهوره
بصورة القوابل والاعيان الثابتة فى الوجود العلم الالهى فيجوز ان

كان

يصدر عنه تعالى اكثر من واحد كما ذهب اليه الصوفية اهل
الوجودية على ما مر من ان الصادر عنه تعالى عند الصوفية
موجودات متعددة الاعلى والاكمل والافراد ولله تعالى دره
في صفة الرسالة باسم الصوفية وافتتاحها باسمهم تنبيها على
ان المقصد الاصلي من الرسالة ليس الا بيان مذهبهم والاعتراف
وانه قدس سره ما قصر في توضيح في تحقيق مذاهب المتكلمين
وتنقيح مقاصدهم وان جميع ما في هذه الرسالة من مذاهب
المتكلمين والحكماء منقول عن عبارته وبالمسطرة من شرح المواقف
وحاشية شرح الحكمة العين وباقي تصانيفه وبسير من بحث
الوجود من شرح المقاصد ومذاهب الصوفية من كلام الغزالي
والمحقق العربي والشيخ صدر الدين القونوي فلله دره المصنف قدس سره
فانه ما قصر في جمعه وترتيبه كما ينبغي فانه يدل دلالة ظاهرة على كمال
فهمه وقوة حدسه وجودة فطنته وذكائه وانت خبير بانه لو كان
قدس سره ذاكرا لنا في اصول الدين وبحث النبوة والامامة والمعاد
لكان كتابه تماما في الصناعة على هذا النمط وبعد ما وفقنا الله تع باتمام هذا
الشرح الذي ليس شانه حصر بل هو على حطب كثير في تحقيق المقاصد والخروج
على المضايق وام الدهر بلاده شتى عا فخالج في صدري كما عمرها في المقاصد
الكلامية واصول الدين على هذا النمط بعد ما امكن لكن البال غريق بحار المحن
وبعادى عن الاولاد والاكباد والوطن وظهور الفتن حفظنا الله واياكم عنها
ظهر فيها وما بطن والشرح هذا قد تم والحمد لولي النعم